

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**El dios An/Anu(m) en la literatura babilonia: estudio de
religión y mitología**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Óscar Vega Prieto

Directores

Andrés Piquer Otero
Barbara Alexandra Böck

Madrid

© Óscar Vega Prieto, 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

EL DIOS AN-ANU(M) EN LA LITERATURA BABILONIA:
ESTUDIO DE RELIGIÓN Y MITOLOGÍA

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

ÓSCAR VEGA PRIETO

DIRECTOR

ANDRÉS PIQUER OTERO
BARBARA ALEXANDRA BÖCK

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

**El dios An/Anu(m) en la literatura babilonia:
estudio de religión y mitología**

Autor:
Óscar Vega Prieto

Directores:
Andrés Piquer Otero
Barbara Alexandra Böck

AGRADECIMIENTOS

La escritura de esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin un gran número de personas que merecen ser mencionadas aquí. En primer lugar, mis directores, Andrés Piquer Otero (UCM) y Barbara Böck (CSIC), que con su continua tutela me permitieron encarrilar la investigación llevada a cabo aquí, me proporcionaron bibliografía de difícil acceso y soportaron con indecible paciencia mis ideas a menudo peregrinas y mis cambios de humor.

En segundo lugar, Jesús García Recio, director del Instituto Bíblico y Oriental de León, quien durante los primeros años de doctorado me concedió acceso a los fondos de la biblioteca del Instituto. También Alfonso Vives Cuesta, a quien en no poca medida puedo considerar mi *šēdum* particular y que, sólo escuchando y ofreciéndome comentarios desde la perspectiva del clasicista, contribuyó aligerar el peso de una investigación de este calibre.

Durante el primer semestre del curso 2018-2019 tuve la ocasión de realizar una estancia de investigación, sufragada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), en el Seminar für Altorientalistik de la Universidad de Gotinga. Allí conté con la supervisión de la profesora Annette Zgoll, así como el consejo y la ayuda inestimables de Britt Kärger, PD, y de los restantes miembros de su equipo de investigación: Bénédicte Cuperly, Anja Merk, Annika Cöster-Gilbert, Charlotte Steeb, Katharina Ibenthal y Jennifer Brand.

Finalmente, mis padres, que pese a no comprender muy bien en qué consistía mi investigación, soportaron mis años de práctica reclusión y todas las complicaciones que los acompañaron.

A todos ellos quiero transmitir mi más profunda gratitud.

patientibus parentibus

ÍNDICE

Agradecimientos	-----	i
Índice	-----	v
Introducción	-----	1
Presentación	-----	1
Panorámica bibliográfica	-----	2
Primeros descubrimientos: 1852-1913	-----	3
El período 1913-1943	-----	5
Nuevas síntesis: 1943-1976	-----	7
Herman Wohlstein y el «Himmelsgott»	-----	9
Publicaciones más recientes	-----	10
Panorama	-----	11
Organización del trabajo	-----	12
Fuentes	-----	12
Estructura	-----	14
Objetivos	-----	18
Metodología	-----	18
Nomenclatura y referencias	-----	22
Criterios de transliteración y transcripción	-----	23
Abreviaturas	-----	27
Parte I: Fuentes	-----	31
1 Narraciones mitológicas	-----	33
1.1 Etana	-----	33
1.2 Atraḫasīs	-----	35
1.3 Anzû (PB «II», «III»)	-----	67
1.4 Gilgameš (PB «II»)	-----	77
1.5 Erra y Narām-Sîn	-----	83
1.6 Zimrī-līm	-----	84
1.7 Bazi	-----	86
2 Himnos y plegarias	-----	90
2.1 Eštar (RA XXII/4: 170-171)	-----	90
2.2 Nanāja A (VS 10.215)	-----	97
2.3 Nanāja B (UET 6/2.404)	-----	101
2.4 «Diosa-madre» (AfO L: 13)	-----	101
2.5 Ninĝešzida (CUSAS 10.7)	-----	109
2.6 Oración a los dioses de la noche (Fs. Reiner: 387)	-----	111
2.7 Marduk (RA LXXXVI: 81)	-----	112
2.8 Amurru (OECT 11.1)	-----	115
2.9 Oración a Šamaš (YOS 11.22)	-----	116

2.10	Oración a Šamaš y Adad (YOS 11.23 r. 1-21)	119
3	Ensalmos y conjuros	122
3.1	YOS 11.5 r. 1-8	122
3.2	CUSAS 32.25 r.	124
3.3	YOS 11.92	125
3.4	BIN 2.72	128
3.5	YOS 11.20	130
3.6	CUSAS 10.11	131
3.7	CT 42.32	132
3.8	CT 42.6 v. iv 1-10	134
3.9	CUSAS 32.59	135
4	Textos histórico-conmemorativos	139
4.1	<i>Código de Hammu-rabi</i>	139
4.2	Samsu-ilūna A (RIME 4.3.7.5)	152
4.3	Narām-Sîn (<i>Gran Rebelión «G»</i>)	158
5	Textos de naturaleza incierta	162
5.1	<i>PRAK 2 C41</i>	162
Parte II: Análisis		165
1	Anu como dios celeste	167
1.1	Caracterización urania de Anu	168
1.2	Anu: ¿señor del cielo o cielo personificado	174
1.3	El papel de Anu en las cosmogonías paleobabilonias	184
1.3.1	Anu como creador del cosmos	185
1.3.2	Creaciones particulares	195
1.4	Anu y Adad: el firmamento y la atmósfera	198
1.4.1	Iškur/Adad como dios de la tormenta	199
1.4.2	Anu y las lluvias	201
1.4.3	Anu y Adad en las alturas	205
1.5	¿Un dios astral?	211
1.6	Recapitulación	211
2	La familia de Anu	213
2.1	Los antepasados de Anu	213
2.2	Namma: ¿ancestro o consorte?	218
2.3	Esposas y paredros	222
2.3.1	Antu	223
2.3.2	Eštar	224
2.4	La descendencia de Anu	228
2.4.1	Los dioses en general	228
2.4.2	Enlil: ¿hijo de Anu?	231
2.4.3	Enki/Ea	233
2.4.4	Eštar: ¿hija de Anu?	236
2.4.5	Nanāja	238
2.4.6	La «diosa-madre» (Mama)	241

2.4.7	Ninkarak	244
2.4.8	Amurru	244
2.4.9	Adad	244
2.4.10	Lamaštu	245
2.4.11	Otros	246
2.5	Recapitulación	246
3	Anu como divinidad suprema	248
3.1	Anu como rey de los dioses: caracterización general	248
3.1.1	Listas y elencos de dioses	248
3.1.2	Epítetos de tenor regio o supremo	255
3.2	Un reino con dos reyes: Anu y Enlil	261
3.2.1	Enlil como dios supremo	262
3.2.2	Sobre el origen de la concurrencia An(u)-Enlil	264
3.2.3	Anu y Enlil como cosoberanos	268
3.2.4	Anu y Enlil comparados entre sí	284
3.2.5	Recapitulación	321
3.3	Anu, (Enlil), Enki/Ea	323
3.3.1	El carácter soberano de Enki y su relación con Anu	323
3.3.2	¿Una tríada suprema?	334
3.4	Anu y la «diosa-madre»	335
3.4.1	¿Vestigios de una tétrada?	335
3.4.2	El dios del cielo y la «diosa-madre»	337
3.4.3	¿Una jerarquía invertida?	346
3.5	Anu e Innana/Eštar	348
3.5.1	Eštar como medianera	348
3.5.2	Vecinos en el cielo y en la tierra	355
3.6	Marduk	359
3.7	Anu como patrono de la realeza	363
3.7.1	El rey como sacerdote de Anu	364
3.7.2	La realeza, regalo del cielo	367
3.7.3	Anu y los monarcas	370
3.8	Recapitulación	384
	Excursus: ¿Anu como «dios maligno»?	387
4	El culto de Anu (y Eštar) en Uruk	390
	Conclusión	395
	Bibliografía	399
	Resumen (español)	447
	Resumen (inglés)	449

INTRODUCCIÓN

Presentación

Los progresos de la asiriología en las últimas permiten una aproximación cada vez mayor y más completa a las dinámicas políticas, sociales y culturales de la antigua civilización Mesopotámica. Uno de los ámbitos en los que estos progresos son notables es el del estudio de la religión y la mitología de este ámbito cultural¹. La evolución del culto y la teología a él vinculada, así como de los panteones locales y regionales², o tradiciones míticas como las relativas a la cosmogonía³ han sido objeto de nuevos estudios en los últimos años.

La religión mesopotámica es a lo largo de toda su historia de tipo *politeísta*, esto es, se caracteriza por la adoración –o la representación– de una multiplicidad de figuras situadas «más allá de lo humano»: en nuestra terminología moderna, dioses (*diĝir* en sumerio, *ilum* en acadio), demonios y monstruos de varios tipos, que poseen una caracterización humanizada («antropomórfica») a la vez que diferenciada entre sí, se organizan formando un sistema jerárquico, se vinculan a aspectos del mundo natural y/o sociocultural que son relevantes para la sociedad, e intervienen de forma arbitraria en la vida de los hombre⁴. Por consiguiente, la elucidación de las características de estas entidades, de sus relaciones entre sí y con los hombres y de su evolución a lo largo de los siglos poseen una importancia capital para la comprensión del fenómeno religioso en Mesopotamia y sus ramificaciones en la mitología. En el período posterior a la segunda guerra mundial se aprecia un florecimiento de las monografías consagradas a divinidades concretas⁵: Enlil⁶, Enki⁷, el dios lunar Nanna/Sîn⁸, el dios de la tormenta⁹, Nergal¹⁰, Dumuzid¹¹, Dagān¹², Marduk¹³ o Gula¹⁴. Todas estas deidades forman parte

¹ Las más recientes y atentibles introducciones a la religión mesopotámica son Zgoll 2007 y Hrůša 2015. Con anterioridad cabe destacar Römer 1969b; van Dijk 1971b [1968]; Bottéro 1998; y muy especialmente los escritos de Th. Jacobsen (fundamentalmente 1946b, 1976 y varios estudios recopilados en 1970). Para una valoración crítica de la obra y los presupuestos de este último autor cf. Sallaberger 2020.

² Selz 1990; Beaulieu 1992; Selz 1995; Linssen 2003; Beaulieu 2003; Such-Gutiérrez 2003; Richter 2004; Such-Gutiérrez 2005/06; Krul 2018.

³ Zgoll 2012; Lambert 2013; Lisman 2013; George 2016b; Sallaberger 2019.

⁴ Esta descripción sumaria de los rasgos del politeísmo sigue en líneas generales la presentación de Gladigow (1998). Cf. asimismo Brelich 2007 (redactado en 1957).

⁵ No incluimos en la siguiente lista –que tampoco tiene pretensiones de exhaustividad– las entradas contenidas en el *Reallexikon der Assyriologie*, que no responden tanto a un interés creciente por las diferentes divinidades, sino a las necesidades de una obra enciclopédica. Sus contenidos permiten sin embargo apreciar el estado de la investigación en los tiempos más recientes.

⁶ Wang 2011.

⁷ Espak 2015.

⁸ Sjöberg 1960; Hall 1985.

⁹ Schwemer 2001.

¹⁰ Von Weiher 1971.

¹¹ Fritz 2003.

¹² Feliu 2003.

¹³ Sommerfeld 1982.

¹⁴ Böck 2014a.

de una sociedad divina organizada con base a dos modelos: la familia (relaciones genealógicas) y el estado (relaciones de poder).

Si bien las líneas maestras de la estructura del panteón permanecieron estables durante los tres milenios de historia documentada del país de los dos ríos, algunas innovaciones son perceptibles. Entre ellas cabe destacar la promoción, avenida a finales del segundo milenio a. C., del dios local de la ciudad de Babilonia, Marduk, a la condición de divinidad suprema¹⁵. Con anterioridad a este proceso, la soberanía divina era ostentada por dos divinidades: por un lado, el patrón de la ciudad de Nippur en el norte de Sumer, Enlil, a cuyos dictados se hallan sometidos el resto de númenes; por otro, ostentado una dignidad igual o superior pero con un protagonismo mucho menos marcado, el dios del cielo Anu, residente en Uruk.

Como se expondrá más abajo, la figura de este último dios no ha sido objeto de tratamientos pormenorizados prácticamente durante todo el último siglo, y, si bien sus rasgos más genéricos se nombran en todas las introducciones a la religión y mitología mesopotámicas, los contornos precisos de su figura y su relación –diacrónica o sincrónica– con el resto de miembros de la sociedad divina nunca han sido estudiados en profundidad. El presente trabajo pretende suplir, aun si sólo parcialmente, esa carencia.

Este desiderátum se ve agravado por los propios rasgos de la personalidad del numen, que lo convierten en una figura de notable interés para la historia de las religiones. Su naturaleza celeste, su paternidad sobre el conjunto de los dioses y su dimensión soberana lo aproximan a una tipología de divinidades de amplia difusión en Europa y Asia, encarnada por figuras como el *Dyeus protoindoeuropeo (y sus sucesores: Dyaus en la India, Zeus[/Urano] en Grecia o Dievs en el Báltico) o el Tängri centroasiático (cf. *infra* §1). Se trata no sólo del dios celeste más antiguo documentado¹⁶, sino igualmente uno de los más longevos, manteniéndose su culto en activo en la ciudad de Uruk hasta prácticamente el cambio de era¹⁷. Por consiguiente, una profundización en el conocimiento de su caracterización abre una nueva puerta a la comprensión de la mentalidad de los antiguos habitantes de Mesopotamia, sino al mismo tiempo también a la historia de las representaciones religiosas y míticas.

El presente estudio busca delimitar los rasgos y características de esta divinidad en un período determinado, el paleobabilonio (cf. *infra*), ofreciendo un retrato que vaya más allá de las expresiones generalizadoras utilizadas frecuentemente en la literatura secundaria. Con ello se busca poner la primera piedra para una futura caracterización exhaustiva (y diacrónica) de sus rasgos, que habrá de contribuir a una intelección cada vez mayor de la historia religiosa y cultural de Mesopotamia y el Oriente antiguo.

Panorámica bibliográfica

El dios celeste de Mesopotamia –An en sumerio, Anu(m) en acadio– lleva siendo conocido por los asiriólogos desde mediados del siglo XIX. La aparición de su nombre en las inscripciones reales neasirias, las primeras en ser conocidas y comprendidas,

¹⁵ Cf. *infra* texto nº 2.7 n. ad 9, con referencias.

¹⁶ Szarzyńska (1992: 279-280) lo sitúa ya en una tablilla del período de Uruk IV (ca. 3200 a. C.).

¹⁷ Krul 2018: 76-77. El templo de Anu parece haber dejado de funcionar a principios del s. I a. C.

resultó en un contacto temprano con su figura y un relativamente precoz reconocimiento de sus principales características –naturaleza urania, paternidad sobre otras deidades, posición preeminente en el panteón–, que en términos generales conservan su validez hasta la fecha. La evolución de su comprensión pasó sin embargo por sucesivas etapas, que la parquedad de los tratamientos no siempre permite delinear con precisión.

Si bien las referencias a esta divinidad abundan en la literatura asiriológica, se trata en su mayor parte de alusiones breves y sucintas, referidas a un texto concreto o a un rasgo específico de la personalidad del númen. Anu carece así de una tradición interpretativa comparable a las de Enlil¹⁸ o Enki¹⁹, en buena medida a causa de la menor frecuencia y la naturaleza más circunspecta de sus apariciones en los textos. En este sentido, no son muchos los trabajos realmente aprovechables a la hora de aproximarse a esta figura divina y su evolución en la historia religiosa de Mesopotamia.

En términos generales, las obras dedicadas a la historia de la civilización mesopotámica o a su religión en particular, así como publicaciones de carácter enciclopédico –de orientación asiriológica (*Reallexikon der Assyriologie*) o consagradas a la historia de las religiones (*Wörterbuch der Mythologie*)–, han tendido tradicionalmente a incorporar dentro de sus descripciones del panteón un apartado, generalmente sumario, dedicado a la figura de Anu. En este grupo pueden incluirse asimismo los tratamientos relativos a la posición del dios en el panteón de la ciudad de Uruk y su relación con el culto a la divinidad políade Inana/Eštar –tratamientos de nuevo más o menos tangenciales. Dos de estas aportaciones, contenidas respectivamente en el *Pantheon Babylonicum* de A. Deimel y el primer volumen del *RIA*²⁰, pretendieron tener un carácter más marcadamente monográfico, si bien su extensión reducida y su antigüedad reducen su utilidad a día de hoy (cf. *infra*). Mención especial merece a este respecto la obra de H. Wohlstein, quien durante las décadas de 1960 y 1970 publicó una serie de trabajos sobre esta figura divina. Su investigación culminó en la publicación, en 1976, del libro *The sky-god An-Anu*, hasta hoy la única monografía existente dedicada por entero a esta divinidad. Su calado en la disciplina asiriológica fue sin embargo mínimo.

Un repaso a estas publicaciones, en las que la figura de Anu es objeto de algún tipo de tratamiento, permite contemplar la evolución de la comprensión de las características de la deidad por parte de los estudiosos, así como valorar el panorama actual en lo que se refiere a la profundidad y madurez de dicha comprensión. Se pasará a continuación revista a estos escritos, mientras que las referencias, más dispersas, relativas a la aparición del dios en pasajes textuales concretos, o bien a detalles muy específicos, serán aducidos y discutidos a lo largo del presente trabajo.

Primeros descubrimientos: 1852-1913

Una primera fase de la investigación sobre Anu puede situarse en la segunda mitad del s. XIX, extendiéndose hasta la vigilia de la Primera Guerra Mundial. Durante este tiempo tuvo lugar la temprana identificación de la deidad y de sus características

¹⁸ Cf. las referencias en Wang 2011: 6-33.

¹⁹ Referencias en Espak 2015: 2 –añádase Bottéro 1987: 419-453.

²⁰ Respectivamente Deimel 1914: 50b-54b y Ebeling 1928c.

principales; sin embargo el número todavía reducido de fuentes disponibles y el carácter aún incipiente de la disciplina asiriológica no permitían una comprensión adecuada –ni detallada– de los rasgos del dios. Es por ello que estas primeras publicaciones son reliquias de los primeros tiempos de la asiriología, y carecen de valor más allá del meramente historiográfico.

La entrada en escena del dios del cielo en la literatura asiriológica se encuentra en una obra precursora: el *Outline of the history of Assyria* de H. C. Rawlinson, quien sin embargo no lo identificaba todavía como divinidad celeste, sino como una divinización del patriarca Noé²¹. No fue hasta la publicación en 1876 del *Chaldean account of Genesis* por George Smith cuando se ofreció al público la primera descripción detallada de los elementos característicos de la personalidad de Anu²²: deidad eminentemente celeste y suprema, adorado en la ciudad de Uruk, nombrado con el signo de la estrella, y con un carácter antiguo, elevado y posiblemente abstracto. La descripción de Smith tocaba también sus relaciones con el resto del panteón.

El análisis ofrecido por G. Smith puso las bases de toda la investigación posterior acerca de la personalidad del dios, y su presentación de la misma –en lo que atañe a los elementos más generales– todavía se tiene en pie. Sin embargo su presentación derivaba necesariamente del estudio de los textos literarios del primer milenio. El descubrimiento a lo largo de las décadas siguientes de testimonios más antiguos, principalmente inscripciones reales, y las diferencias entre la información transmitida por uno y otro género indujeron a sucesivos investigadores a cuestionarse la importancia original de Anu en el panteón. Así, Archibald Sayce distinguía entre el sumerio («acadio») An y el semítico Anu, presentando al primero como una personificación de segundo rango y al segundo como una incorporación tardía –debida a razones políticas– al gremio de los grandes dioses y encumbrado a una supremacía de tintes panteístas²³. Ya en los albores del nuevo siglo, el profesor norteamericano Morris Jastrow reiteraría esta distinción²⁴, señalando el contraste entre la importancia del dios en épocas tardías y su casi total ausencia de las fuentes anteriores a Hammu-rāpi. Para este autor, basándose en las inscripciones regias, Anu no era más que una abstracción madurada en ambientes escolásticos y sin arraigo entre la población, que en origen habría desconocido la existencia de una deidad celeste.

Diferente era la apreciación del Paul Dhorme, quien en su monografía sobre la religión mesopotámica dedicaba un breve apartado a la figura del numen celeste²⁵. Contrariamente a cuanto afirmaban los autores mencionados más arriba, el franciscano retrotraía la supremacía de Anu a los orígenes de la civilización mesopotámica, y la atribuía a la asociación entre la noción de lo divino y la región celeste en el pensamiento babilonio. El resto de su contribución pasaba revista a su culto y sus relaciones, familiares y/o de poder, con las otras deidades²⁶.

²¹ Rawlinson 1852: 3-4, 6-9.

²² G. Smith 1876: 53-55.

²³ Sayce 1887: 186-193.

²⁴ Jastrow 1898: 88-89, 149-150, 152-156; id. 1905: 84-85, 140-141, 143-146.

²⁵ P. Dhorme 1910: 66-70.

²⁶ En términos incluso moralizantes (p. 69).

La obra de Johannes Hehn sobre lo divino en Babilonia e Israel puede considerarse el punto culminante de esta primera fase de la investigación²⁷. Profundizando en algunos rasgos de su figura y en consonancia con los tratamientos precedentes, consideraba a Anu la deidad más estrechamente asociada al concepto mismo de «divinidad», y lo tenía por candidato idóneo en caso de un hipotético desarrollo del monoteísmo; sin embargo, y también en línea con la investigación anterior, tenía al dios por «una abstracción sin contenido»²⁸ y señalaba el carácter secundario de su situación en el sentimiento religioso. Este análisis, enraizado claramente en la línea marcada por las descripciones decimonónicas previas, combina la constatación del carácter excelso de la divinidad con las dudas acerca de su importancia real –sin llegar a cuestionarla categóricamente.

La descripción ofrecida por J. Hehn puede así ser considerada el último eslabón de la cadena de aproximaciones tempranas a la figura de Anu. Si bien los rasgos más importantes de su personalidad, identificados ya por G. Smith en 1876, no han sido cuestionados hasta el día de hoy, las divergencias entre los textos conmemorativos y los literarios dieron origen, en esta primera etapa, a dudas acerca de la importancia (Sayce, Hehn) o la existencia misma (Jastrow) del dios, especialmente en los períodos más tempranos. Dicho cuestionamiento, característico de esta primera fase de la investigación, sólo sería parcialmente disipado con la publicación, también en 1913, de un estudio específico acerca del estadio más antiguo del panteón.

El período 1913-1943

Las tres décadas posteriores a la obra de Hehn contemplaron una cierta profundización en la comprensión de figura del dios. Las dudas sobre su antigüedad se disiparon paulatinamente, y sus principales rasgos quedaron confirmados. A diferencia de lo que ocurriera en la fase anterior, empero, las publicaciones aparecidas en estos años no sólo ofrecían descripciones generales, sino también estudios sistemáticos y verdaderas obras de síntesis.

El punto de inflexión llegó con la publicación, también en 1913, del estudio *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, del franciscano Tharsicius Paffrath. Si bien esta investigación se focalizó en un elemento muy concreto de la historia de la deidad, sus conclusiones influenciaron decisivamente las posiciones de los asiriólogos durante varias décadas. El primer capítulo del libro (“Anu und ^{dingir}Enlil”)²⁹ trataba principalmente, a partir de las inscripciones por entonces disponibles, de la relación entre las posiciones supremas de An y Enlil en el tercer milenio. Del contraste entre la ausencia de An de las inscripciones presargónicas de Lagás y su aparición en los textos posteriores de Gudea Paffrath infería una supremacía inicial de Enlil, que sólo en tiempos de Lugalzagesi habría sido combinada con un culto más septentrional del dios del cielo³⁰; en adelante la presencia de ambas deidades en los textos sería el resultado de este sincretismo.

²⁷ Hehn 1913: 19-23.

²⁸ Hehn 1913: 23: “war er aber eine inhaltleere Abstraktion”.

²⁹ Paffrath 1913: 7-31.

³⁰ Cf. Paffrath 1913: 17-18: “Wenn (...) die intensivere Verehrung des Anu als des höchsten Gottes erst in späterer Zeit in Lagaš eingesetzt hat und wahrscheinlich von Norden her dorthin verpflanzt war, so

El análisis de Paffrath, basado exclusivamente en una exégesis intensiva de las fuentes, supuso un revulsivo para la investigación: si bien la negación de la supremacía originaria de Anu parece entroncar con la opinión decimonónica prevalente, Paffrath se abstuvo de elucubrar sobre el carácter del dios, y reconoció, gracias a las nuevas fuentes descubiertas, su culto e importancia en ciertos lugares³¹ –situándolo al tiempo en el contexto de la evolución de un panteón politeísta. Tras la publicación de este trabajo, la antigüedad del dios quedó fuera de duda, al tiempo que la interpretación de su «surgimiento» influenciaría a varias generaciones de asiriólogos.

Al año siguiente apareció el primer tratamiento con pretensión monográfica: la entrada en el *Pantheon Babylonicum* del sumerólogo jesuita Anton Deimel. El estudio, enmarcado en una obra enciclopédica, se concentraba en apenas cuatro páginas³², en las que el autor trataba sucesivamente la etimología del nombre del núnen, sus apariciones en los textos y la iconografía, y una interpretación de su carácter. Debido a la naturaleza concisa de la obra en su conjunto, el resultado no es un estudio exhaustivo. El elenco de fuentes aducidas constituía una selección –aun si representativa– de las por entonces disponibles, y el apartado de conclusiones no recapitula, a diferencia de las descripciones del s. XIX, los rasgos principales de la personalidad de Anu –algunos de los cuales se hallan esparcidos en el apartado de las fuentes–, concentrándose en su relación con Enlil y su hipotética dimensión monoteísta. En el primer caso, seguía a grandes rasgos la tesis de Paffrath; sobre el segundo particular, rechazaba tajantemente la hipótesis monoteísta. El recurso al estudio de Paffrath y la contigüidad temporal convierte en cierto modo esta publicación en continuación de aquella; por otra parte, los argumentos de Deimel se basaban igualmente en el análisis de los textos. Este último elemento, unido a la discusión de interpretaciones polémicas, convirtió el escrito de Deimel en una exposición rigurosa del estado de la cuestión de los conocimientos sobre Anu en los albores de la Primera Guerra Mundial. No obstante, su gran antigüedad impide tomarla hoy día por una obra de referencia.

En el sucesivo período de entreguerras se publicaron nuevas descripciones, más o menos sistemáticas. En algunos casos se aprecian aún las incertidumbres heredadas de la fase precedente: así Albert Tobias Clay negaba aún en el cambio de década la existencia original de un dios sumerio uranio, y atribuía su presencia posterior a una importación septentrional o a la utilización del signo AN para nombrar al dios semítico Ilu³³. Sin embargo nuevas y más completas obras de síntesis contribuyeron en los años siguientes a perfilar cada vez mejor los rasgos de Anu. El primer volumen del *Reallexikon der Assyriologie*, aparecido en 1928, contenía una entrada dedicada al núnen celeste, firmada por Erich Ebeling³⁴. El escrito contenía un nuevo tratamiento sistemático –parecido al de Deimel–, e igualmente quedó fuertemente condicionado por la concisión requerida en un artículo de corte enciclopédico. La exposición cubría la escritura del nombre del dios, sus rasgos fundamentales, su culto, sus apariciones en los

muß wohl ehemals ^dEnlil in Lagaš und vielleicht in ganz Südbabylonien, in ganz Šumer, der höchste Gott gewesen sein” (énfasis del autor).

³¹ Cf. Paffrath 1913: 16³.

³² Deimel 1914: 50b-54b.

³³ Clay 1919: 117; 1923: 100-101.

³⁴ 1928c.

textos literarios y su simbología. La descripción reiteraba, en lo que respecta a las características principales del dios, cuanto se afirmaba ya en trabajos previos³⁵, si bien el elenco de fuentes –nuevamente selectivo– recogía las novedades de la investigación³⁶, y la enumeración de los rasgos de la personalidad de Anu aparecen perfilados con más detalle y justificados con referencias concretas a las fuentes. El tenor del artículo es claramente descriptivo, pues Ebeling se abstuvo de discutir hipótesis o interpretaciones concretas; la descripción es en todo caso rigurosa, basada –como en el caso de Deimel– exclusivamente en la exégesis textual. En este sentido, ambas publicaciones se enmarcan en la tradición filológica y positivista propia de la asiriología. Como también sucediera con el trabajo de Deimel, se trató de una puesta al día del estado de la cuestión de los conocimientos sobre la figura de Anu, pero igualmente la antigüedad del trabajo lo convierte en una obra en gran medida desfasada.

Los años siguientes produjeron otras publicaciones de corte descriptivo, referidas principalmente al período pre-paleobabilonio, aunque haciendo referencia a la caracterización general de la deidad. En su libro de 1931 *La religion sumérienne* Charles-François Jean extendía las tesis de Paffrath hasta la dinastía de Isin, a la vez que tomaba la onomástica como prueba de la veneración ya antigua del númen; asimismo recogía nuevamente, en clave descriptiva, los principales elementos de su figura³⁷. Lo mismo haría tres años después George A. Barton, quien presentaba a Anu como una de las divinidades resultantes de la personificación del elemento celeste³⁸. Resultan sin embargo interesantes las matizaciones incluidas en los “Addenda” que culminan el libro³⁹, donde el autor atribuía un origen «asiático» a la figura de Anu y proponía, contra la opinión general, una evolución Anu → Enlil en la cima del panteón.

Durante este período se puede constatar una cierta profundización en la comprensión de los rasgos del dios, en especial en lo referido al tercer milenio. La resolución de las dudas sobre su antigüedad por parte de Paffrath y las presentaciones, sintéticas a la par que sistemáticas, elaboradas por Deimel y Ebeling supusieron la base sobre la que se construirían en las décadas siguientes las sucesivas descripciones de Anu.

Nuevas síntesis: 1943-1976

A partir de la II Guerra Mundial los nuevos impulsos en el desarrollo de la asiriología y la historia de las religiones propiciaron la publicación de nuevas obras relativas a la religión y mitología mesopotámicas, principalmente de carácter descriptivo. Carácter derivado en gran medida de su inserción, en la mayor parte de los casos, en obras de síntesis pertenecientes al ámbito más de la historia de las religiones o el pensamiento que a la asiriología propiamente dicha. Varios asiriólogos europeos de renombre participaron en esta tendencia, siendo un caso paradigmático Thorkild Jacobsen –de formación europea, pero que desarrolló su carrera investigadora en los Estados Unidos.

³⁵ Cf. Ebeling 1928c: 117b, donde se remite a las obras de Hehn y Deimel.

³⁶ Muy especialmente los rituales de época seléucida editados por Thureau-Dangin en *Rituels accadiens* (1921).

³⁷ Jean 1931: 10-13, 32-35 (respectivamente).

³⁸ Barton 1934: 245-246.

³⁹ Barton 1934: 369.

Dos libros en francés impresos en la inmediata postguerra presentaban ya semblanzas breves de la figura de Anu: el capítulo de Édouard Dhorme en *Les anciennes religions orientales*⁴⁰ y el manual de la religión babilonia escrito por Jean Bottéro⁴¹. Ambas semblanzas, concisas y concebidas a modo de introducciones a la materia, se abstendían de entrar en detalles y repetían la caracterización general de la divinidad establecida desde el s. XIX. De aspecto similar serían las descripciones aparecidas en la década de 1960, cuando sucesivas obras enciclopédicas dedicadas a las mitologías y religiones del mundo incluyeron apartados referidos a Mesopotamia y sus dioses. Pese a continuar la tendencia descriptiva y casi divulgativa anteriormente mencionada, ofrecieron ocasionalmente nuevas interpretaciones de algún rasgo de la deidad: así Dietz Otto Edzard caracterizaba en el primer fascículo del *Wörterbuch der Mythologie*⁴² al numen celeste como una divinidad de tintes negativos en su relación con el ser humano.

Las descripciones publicadas en los años siguientes, siempre en obras generales de historia de las religiones, incidirían igualmente en este aspecto. Si J. J. A. van Dijk se concentraba casi exclusivamente en las funciones cosmogónicas del dios⁴³, Wilhelm Römer, en una exposición mucho más sucinta⁴⁴, se hacía eco –además de de sus ya conocidos rasgos más genéricos– de la opinión de Edzard sobre la presunta hostilidad de esta divinidad para con la humanidad, ejemplificada en su participación en el Diluvio y en su paternidad sobre los demonios.

Por su parte, la reflexión de Thorkild Jacobsen acerca de la figura del dios del cielo se enmarca en su particular interpretación del hecho religioso en Mesopotamia, desarrollada desde la década de 1940 y culminada en su manual de 1976 *The treasures of darkness*. Sus concepciones generales sobre la religión mesopotámica fueron por primera vez expuestas en su contribución al libro *The intellectual adventure of ancient man*, donde veía a los dioses como los «poderes» subyacentes a cada fenómeno natural (personificado)⁴⁵; Anu habría pues de ser el «poder» atribuido al cielo, asociado a las ideas de majestad y autoridad⁴⁶. Éste su poderío, en principio majestuoso y eficaz por sí mismo⁴⁷, partía en el pensamiento de Jacobsen de la constatación de que el mundo divino estaba, para las gentes de Mesopotamia, inspirado en –y gobernado como– el de los hombres, y era concebido en ese sentido por medio de la «ruler metaphor»⁴⁸. Por otro lado, el mismo autor resaltó en otras publicaciones los rasgos más naturalistas del dios y su relación con la economía ganadera y la iconografía bovina⁴⁹.

Todos estos elementos fueron recogidos en su obra culminante, *The treasures of darkness*, que pretendía constituir una exposición de las principales tendencias en la evolución de la religión mesopotámica desde la prehistoria hasta el surgimiento de los

⁴⁰ Dhorme 1949: 22-26 (con referencias en pp. 45-48).

⁴¹ Bottéro 1952: 52.

⁴² Edzard 1965: 40-41.

⁴³ Van Dijk 1971: 452-457 (la edición original, danesa, data de 1968).

⁴⁴ Römer 1969b: 127-128.

⁴⁵ Jacobsen 1946b: 130-135 –cf. asimismo id. 1970: 2-4, 16-17; 1976: 6-11.

⁴⁶ Jacobsen 1946b: 138-139.

⁴⁷ Frente a la acción ejecutiva y violenta de Enlil (Jacobsen 1946b: 143).

⁴⁸ Cf. ya Jacobsen 1943: 167a-172a (especialmente 168a y 169a sobre Anu y Enlil); 1970: 10-11; 1976: 20, 79-81.

⁴⁹ Jacobsen 1970: 27.

imperios en el primer milenio. Allí Jacobsen encuadraba a Anu en la religión del tercer milenio –cuando la «ruler metaphor» habría sido más importante–, y, retomando las líneas maestras de sus escritos precedentes, reiteraba nuevamente los rasgos fundamentales de su personalidad mítica: naturaleza celeste, autoridad de tintes regios, existencia de esposas y vástagos y supuestas representaciones taurinas⁵⁰. *The treasures of darkness* aparece así como la culminación y síntesis definitiva de la aproximación de Jacobsen a la religión de Mesopotamia en general y a la figura del dios uranio en particular: pese a no ofrecer apenas datos o interpretaciones novedosas, atestigua una cierta madurez alcanzada en la comprensión de la personalidad de Anu –clausurando de algún modo el ciclo inaugurado por la disquisición de Paffrath en 1913.

Herman Wohlstein y el «Himmelsgott»

En las décadas de 1960 y 1970 Anu encontró una suerte de biógrafo en el rabino sueco Herman Wohlstein, quien publicó varios trabajos sobre su figura, que sin embargo no habrían de alterar el panorama de los conocimientos sobre la deidad. El primero de ellos, aparecido en 1961 en la *Rivista degli studi orientali*, pasaba revista a las apariciones de Anu en los «Urzeitsmythen», denominación en la que el autor englobaba desde los relatos cosmogónicos hasta los ciclos legendarios de Gilgamesh, Etana y Adapa. Wohlstein describía las menciones del dios celeste en las fuentes, esbozando sólo ocasionalmente algún análisis⁵¹. El artículo sería reimpreso, sin apenas modificaciones, una década más tarde; la ausencia de nuevos datos o interpretaciones redujo ya desde el primer momento su valor⁵². Previamente había ofrecido una nueva panorámica descriptiva –en línea con las existentes desde el s. XIX– de las principales características del dios en los distintos tipos de textos literarios⁵³.

La culminación su trabajo fue la monografía *The sky-god An-Anu*, publicada en 1976. La obra se organiza en diez capítulos, de los que el primero y el último se reservan exclusivamente a textos literarios⁵⁴, mientras los restantes recorren –combinando la evidencia de diversas fuentes: inscripciones reales, nombres de años, onomástica, y también composiciones de carácter literario– la aparición de Anu a lo largo de los distintos períodos de la historia de Mesopotamia. Este libro constituye aún hoy la sola monografía dedicada por entero a la figura de Anu; pese a ello su valor como referencia para el estudio de las características de la divinidad es enormemente reducido. Sus problemas fueron pronto señalaron en las reseñas publicadas en los años inmediatamente siguientes⁵⁵: las innumerables erratas, la constante utilización de ediciones desfasadas y la ignorancia de los trabajos más recientes, amén de la selección y disposición arbitraria de algunas de las fuentes consultadas⁵⁶, dificultan en gran

⁵⁰ Jacobsen 1976: 95-97.

⁵¹ Wohlstein 1961: 168-169 (dios creador), 178-179 (relación con Enkidu y Gilgamesh), 182-183 (papel en los poemas de Etana y Adapa).

⁵² Wohlstein 1971. Nótese la supresión de los párrafos señalados en la nota precedente como analíticos.

⁵³ Wohlstein 1963.

⁵⁴ El primero se refiere de nuevo a los relatos sobre épocas primordiales, el último a los textos de la biblioteca de Asurbanipal.

⁵⁵ Arnaud 1978; Seux 1979.

⁵⁶ La razón del tratamiento separado del corpus literario neoasirio no aparece nunca explicitado –mientras en los otros capítulos se hace uso de textos literarios similares.

medida el empleo de la obra y reducen su fiabilidad. De especial relevancia resulta el caso del primero de los apartados (“Myths of primordial times”⁵⁷), que no es sino la traducción al inglés del artículo de 1971 –a su vez reimpresión ligeramente retocada del de 1961⁵⁸. La traducción e inclusión en el libro no conllevaron una revisión del corpus de fuentes utilizadas en el primer artículo, desfasada ya en algunos puntos clave⁵⁹, dio como resultado una obsolescencia en la propia dimensión descriptiva del escrito. Esta obsolescencia, presente a lo largo de toda la obra, la volvió ya desde el principio irrelevante como referencia sobre los rasgos de Anu y su evolución en el tiempo.

Por todo ello el libro de Wohlstein constituyó un intento fallido de presentar una exposición ordenada y actualizada de los elementos de la personalidad de Anu en el pensamiento religioso y mítico de Mesopotamia. Los trabajos de Wohlstein pasaron de hecho prácticamente desapercibidos entre los asiriólogos.

Publicaciones más recientes

Las décadas posteriores a 1976 presentaron en general una continuidad con las precedentes en lo que se refiere a descripciones sucintas de las características del numen en obras más amplias; en cambio la producción de trabajos de tinte monográfico desapareció. Las referencias bibliográficas más recientes sobre Anu tienen por norma general un aire divulgativo o introductorio, con algunas excepciones.

La inclusión de exposiciones sucintas de su figura en compendios enciclopédicos continuó durante las décadas de 1990 y 2000. Divulgativa fue la aparecida en el *Gods, demons and symbols* de Jeremy Black y Anthony Green⁶⁰, y algo más extensa, aunque también meramente descriptiva, la incluida en la entrada “Heaven” del *Dictionary of deities and demons in the Bible*⁶¹. Similar a ésta última, aunque algo más extensa en la descripción fue la entrada “An” en la *Encyclopedia of religion*, redactada por la sumeróloga Silvia Maria Chiodi⁶², quien pasó revista de manera genérica a las características principales de la divinidad, repasó sus apariciones en los mitos y discutió su posible proyección en el conjunto del Oriente Próximo.

Singular fue la contribución, en el año 2003, de Paul-Alain Beaulieu, comprendida en su libro *The pantheon of Uruk in the Neobabylonian period*. En el apartado dedicado a la evolución del culto a Inana/Eštar a lo largo de la historia de la ciudad de Uruk el autor incluyó una comparación con el culto vecino al dios del cielo⁶³; se trata de la

⁵⁷ Wohlstein 1976: 3-24.

⁵⁸ El propio Wohlstein (1976: 2) justifica la separación de dicho capítulo en un hipotético carácter unitario de esta clase de textos: “the world-creation myths and those relating of primordial time will be dealt with in a separate section (Chapter I) for the sake of lucidity. The apportionment of these myths to the different periods of Babylonian-Assyrian history could lead only to the dismemberment of what belongs together. Besides, the representations of Anu, mirrored in these myths, doubtlessly and to a far extent, were common to the Babylonians and Assyrians of different epochs.”

⁵⁹ La afirmación de que “aún no se conocen mitos de los tiempos pretéritos procedentes del tercer milenio” (Wohlstein 1961: 159; 1971: 55; 1976: 3), válida en 1961, no lo era ya en la siguiente década, tras la edición y el comentario de varios textos cosmogónicos presargónicos por J. J. A. van Dijk (1964: 36-44).

⁶⁰ Black/Green 1992: 30.

⁶¹ Hutter 1999: 388.

⁶² 2005.

⁶³ Beaulieu 2003: 103-119.

presentación diacrónica más completa de la posición de Anu en el panteón local de Uruk. Beaulieu pasaba allí revista a los datos sobre la importancia de la veneración de una y otra divinidad, mostrando tanto la contigüidad de ambas deidades como la posición más importante de la diosa en todos los períodos y tipos de textos –con la parcial excepción del ciclo literario de Gilgamesh⁶⁴–, panorama del que infería una primacía real de Inana/Eštar desde época prehistórica y durante la mayor parte de la historia de la ciudad, derivada de diferencias teológicas entre su personalidad divina y la de Anu⁶⁵. Esta disertación se apartó de todas las anteriormente citadas por concentrarse en el culto y la teología a él subyacente –aunque sin dejar del todo de lado su relación con los textos literarios–; constituye por ello una aportación esencial a la comprensión de la figura del dios en aspectos normalmente pasados por alto en la mayor parte de las descripciones. Ha de señalarse que en los mismos años se publicaron brevísimas síntesis de la caracterización del dios en épocas concretas⁶⁶.

Por otra parte, la publicación de introducciones generales a la religión mesopotámica no ha cesado en los últimos años, y consiguientemente han seguido apareciendo en ellas breves semblanzas del carácter del dios uranio. Como ocurriera otrora, la concepción de los libros como obras introductorias influyó en el carácter conciso y descriptivo de los apartados correspondientes, rozando en ocasiones la divulgación. Éste es el caso del brevísimo tratamiento que dedica al dios Tammi J. Schneider en su introducción del año 2011, donde se basa exclusivamente en el libro de H. Wohlstein⁶⁷. Algo más amplia fue la aparecida en el libro de Ivan Hrůša⁶⁸, donde nuevamente se pasó revista a los principales rasgos de Anu, añadiéndose una selección de textos mitológicos. Probablemente ha de incluirse en esta categoría también la entrada correspondiente al dios en el proyecto electrónico *Ancient Mesopotamian gods and goddesses* (<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/index.html>), firmada por Kathryn Stevens, donde a las consuetas características de Anu se añadieron enlaces a distintas bases de datos de textos cuneiformes y referencias a algunos títulos bibliográficos.

Panorama

A lo largo del último siglo y medio de asiriología el dios Anu fue objeto de numerosos tratamientos y presentaciones, en la mayor parte de los casos concisos y de carácter meramente descriptivo. No obstante la existencia de algunos estudios que tratan sistemáticamente aspectos puntuales de la naturaleza de la deidad⁶⁹ y de obras de síntesis rigurosas⁷⁰, éstas últimas están ya obsoletas, mientras las primeras se restringen

⁶⁴ Beaulieu 2003: 108.

⁶⁵ Beaulieu 2003: 115: “In sum the evidence indicates that Inanna had always been the most important goddess of Uruk. An belonged to an older generation of gods and embodied the sky, a passive cosmic principle. Inanna was a member of the younger generations, (...) she embodied an active cosmic principle, (...) Anu became the most important god of Uruk only in the late Achaemenid and Seleucid periods, after the theological reforms which propelled him, together with his wife Antu, to supreme status in his new temple, the Rēš, which for the first time in Uruk’s history overshadowed the city’s venerable main sanctuary, the Eanna temple.”

⁶⁶ Bauer 1998: 514-515; Edzard 2004: 579.

⁶⁷ Schneider 2011: 57-58.

⁶⁸ 2015: 39-41.

⁶⁹ Paffrath 1913; Beaulieu 2003.

⁷⁰ Deimel 1914; Ebeling 1928c.

a elementos muy concretos. Por otra parte, la caracterización general de la divinidad, establecida por primera vez en el s. XIX, se ha mantenido sin grandes cambios hasta el día de hoy; sin embargo no se llevaron a cabo investigaciones destinadas a precisar de manera sistemática las cualidades reales de la figura de Anu en función de los períodos históricos o los distintos tipos de fuentes, y a contrastarlas con las caracterizaciones genéricas que aparecen en la mayor parte de las publicaciones citadas más arriba. El libro de Wohlstein, por las razones antes mencionadas, carece de relevancia y no puede tomarse como referencia. No existiendo monografías que hayan profundizado en los pormenores de la teología del dios, su semblanza actual se presenta como un cuadro bien conocido en sus trazos generales –reproducidos con frecuencia en la bibliografía–, pero los detalles de cuya composición requieren todavía un escrutinio más cuidadoso.

Organización del trabajo

El presente estudio busca profundizar en la caracterización del dios uranio Anu tomando como punto de observación la literatura en lengua acadia del período paleobabilonio. Puesto que, por consiguiente, la base de toda la discusión llevada a cabo aquí está constituida por los textos, la primera parte del trabajo se consagrará a la edición y comentario de las fuentes pertinentes; sólo después se procederá al trabajo de análisis propiamente dicho, del que será objeto el segundo segmento de esta disertación.

Fuentes

El corpus textual aquí utilizado (para su composición cf. *infra* «Estructura») posee un triple límite: cronológico, lingüístico y tipológico. En cuanto al primero, se tomarán como base los textos del período paleobabilonio, empleándose los de otras épocas fundamentalmente como materiales comparativos. Con respecto al segundo, los textos de nuestro corpus serán los redactados en lengua acadia.

El tercer límite concierne los tipos de textos utilizados: se prescindirá de los documentos económicos –públicos o privados–, así como (salvo excepciones, cf. *infra*) de las inscripciones reales⁷¹, concentrándonos en los textos literarios. Por «literatura»⁷² se entiende aquí, de manera amplia, toda categoría de textos de naturaleza no meramente documentalística (registros, contratos, correspondencia), ritual⁷³, legal, histórica (crónicas) o celebrativa (inscripciones reales o privadas); se incluyen, por consiguiente, no sólo composiciones himnicas o narrativas, sino igualmente ensalmos mágico-exorcísticos y segmentos pertenecientes a textos de otra índole, pero cuyas características los aproximan a la categoría de textos «literarios» tomados aquí como base (cf. *infra*).

Hemos decidido pues no llevar a cabo una investigación exhaustiva sobre la figura de Anu a lo largo de *toda* la historia de Mesopotamia, como tampoco tomar como base la totalidad de la literatura sumeria y babilonia. Una empresa de tal calibre excedería los

⁷¹ Que ciertamente serán aducidos, cuando sea necesario, para esclarecer el sentido de las fuentes principales.

⁷² Sobre la «literatura» en la antigua Mesopotamia, tal y como se la concibe en el ámbito asiriológico, así como sus diferentes «géneros», cf. Edzard/Röllig 1987; Groneberg 2003 (acerca de la poesía acadia paleobabilonia); Edzard 2004: 491-572; Foster 2005: 37-44 (literatura acadia).

⁷³ En el sentido de indicaciones rubricales.

límites de una tesis doctoral –y sería en todo caso difícilmente realizable teniendo en cuenta la ausencia de estudios fiables sobre esta figura divina (cf. *supra*). Hemos creído preferible tomar como punto de observación una fase concreta de la historia de esta civilización, y concentrarnos en el tipo de fuentes que, por su carácter narrativo o por su reciclaje del acervo mítico y religioso, más claramente pueden contribuir a la caracterización del dios. El período paleobabilonio constituye a este respecto un marco extremadamente favorable, por su carácter «liminal»: políticamente, los reinos de Isin, Larsa y finalmente Babilonia imponen definitivamente la concepción de una Baja Mesopotamia unificada –proceso iniciado por Lugalzagesi de Uruk y Sargón de Acad en el s. XXIV a. C.–, de la que en adelante Babilonia constituirá el centro político y cultural; culturalmente, tiene lugar un proceso multiforme de transición de una «alta cultura» sumerófona a otra expresada en lengua acadia, que sin embargo no puede ser interpretada como una ruptura. Durante este período de tiempo el corpus de textos narrativos sumerios adquiere su forma escrita definitiva⁷⁴, y numerosas composiciones himnicas son redactadas⁷⁵ o transmitidas⁷⁶ en la misma lengua; en especial las dos primeras categorías serán empleadas profusamente en la formación de los escribas, transmitiendo una proyección ideologizada de la tradición cultural del país –y creando una «identidad sumeria» previamente inexistente– en un momento en el que el sumerio había muerto ya como lengua hablada⁷⁷. Al mismo tiempo, sin embargo, se observa un florecimiento sin precedentes de la literatura acadia⁷⁸, que, si bien cuantitativamente menor en comparación con la producción sumeria de la época –que en no poca medida prolonga⁷⁹–, marca el camino para los siglos posteriores: desde el período mediobabilonio (ss. XVI-XII a. C.) en adelante la mayor parte de la producción literaria se desarrollará en acadio, y las obras de estos siglos y los posteriores siguen la estela –tanto en el plano lingüístico/estilístico como en el temático– de las grandes producciones paleobabilonias –justificando la consideración de la primera mitad del segundo milenio como el «período clásico» de las letras acacias⁸⁰.

Menos llamativa, pero igualmente ilustrativa es la imbricación entre innovación y continuidad en el ámbito de las representaciones religiosas⁸¹, especialmente en la estructura del panteón y las tramas míticas recogidas en la literatura. La estructura –

⁷⁴ La inmensa mayoría de los manuscritos de composiciones como *Enki y el orden del mundo*, *Innana y An*, la *Lista real sumeria*, el ciclo de Gilgameš o los poemas atribuidos a Enheduana data de este período.

⁷⁵ Fundamentalmente los himnos regios de las tres dinastías apenas mencionadas.

⁷⁶ Es el caso de los textos litúrgicos (Delnero 2015).

⁷⁷ En torno al concepto de la «escuela» (é dub-ba «casa de las tablillas») cf. la visión de conjunto en Charpin 2008: 70-88; cf. asimismo Tinney 2011 acerca del contexto de la composición del corpus literario paleobabilonio en lengua sumeria. Sobre la muerte del sumerio cf. más recientemente Sallaberger 2004b; Rubio 2006: 174-176; Charpin 2008: 85-86. Acerca de la «invención» de la identidad sumeria en el período paleobabilonio cf. Rubio 2016.

⁷⁸ Sobre el contexto de la producción literaria acadia en época paleobabilonia cf. la síntesis en Foster 2005: 80-83.

⁷⁹ Cf. Foster 2005: 81-82. Nótese la confluencia de motivos entre composiciones en una y otra lengua (e. g. la creación del hombre a partir de barro por Enki/Ea y la «diosa-madre» en *Enki y Ninmah* y en *Atraḥasis*), o la reelaboración de tradiciones sumerias en acadio (*Gilgameš* o *Adapa*, del que existe una versión sumeria paleobabilonia [Cavigneaux 2014]).

⁸⁰ Foster 2005: 84 (este autor otorga al período paleobabilonio la denominación de «classical period»).

⁸¹ Para una presentación sintética del conservadurismo de la tradición religiosa mesopotámica y las innovaciones desarrolladas paulatinamente en su seno cf. Sallaberger 2006.

entre familiar y estatal– del panteón del tercer milenio, tanto en el plano nacional como en el local, se mantiene esencialmente estable, con Anu y el dios de Nippur Enlil invariablemente a la cabeza y rodeados de una serie de deidades de relieve: la «diosa-madre» (Ninḫursaĝa, Bēlet-ilī, Mama), Enki/Ea, Nanna/Sîn, Utu/Šamaš, Innana/Eštar, Ninurta, Iškur/Adad, la diosa de la medicina (Ninisina, Baba, Gula) y las deidades infernales Ereškigal y Nergal: divinidades todas ellas de una cierta importancia ya en el tercer milenio, y que la conservarían, en mayor o menor grado, hasta finales del primer milenio. Esta relativa estabilidad no esconde sin embargo una reestructuración de las relaciones entre los miembros de la sociedad divina que habría de afectar también a los dios del cielo: la vieja tétrada compuesta por Anu, Enlil, Enki y la «diosa-madre», aún operativa en la teología del período que nos incumbe, cae en desuso a partir de entonces, y al mismo tiempo se configura tímidamente una tríada con los dos primeros miembros de aquélla, tríada que se consolidará en el período mediobabilonio⁸². Contemporáneamente se dan los primeros pasos, aún sin consecuencias para la posición de Anu, del proceso que desembocará en la exaltación de Marduk y su transformación en dios supremo incontestado (§3.6). También en el ámbito de la jerarquía de los dioses el período paleobabilonio se presenta como una etapa de transición, en la que se condensan las tradiciones heredadas del tercer milenio y se ponen los fundamentos para los desarrollos posteriores.

Estructura

La *Parte I* comprenderá la edición de todos los pasajes de la literatura paleobabilonia (primera mitad del segundo milenio a. C.) redactados en lengua acadia. De cada una de las composiciones se presentará una introducción con los datos relativos a los manuscritos existentes, la publicación de éstos y las ediciones, traducciones y estudios existentes. A continuación se presentarán una transliteración, una transcripción, una traducción y un comentario (sobre las nociones de transliteración y transcripción, así como sobre su uso en otros lugares del presente estudio, cf. *infra*). Éste último se circunscribirá al ámbito filológico, así como a la contextualización de los distintos pasajes en el marco de la tradición literaria y/o religiosa mesopotámica, en caso de que sea preciso. Para ello se aducirán si es necesario lugares relevantes de la literatura sumeria o de la acadia de los siglos posteriores, en especial cuando presenten paralelismos de forma o contenido con los textos aquí estudiados.

Las fuentes se han dividido en cinco grupos, que se corresponden con las respectivas categorías textuales. La primera categoría comprende los textos poéticos de carácter narrativo, comúnmente denominados «mitos» (*myths, mythes, Mythen*) o «epopeyas» (*epics, épopées, Epen*) en la literatura secundaria –si bien ambos términos se utilizan comúnmente con cierta laxitud y, en el caso del primero, de forma manifiestamente errónea⁸³–, tanto en el caso de tener como protagonistas a divinidades (*Atraḫasīs, Bazi*)

⁸² Sobre estos procesos cf. *infra* §§ 3.3.2 y 3.4.1.

⁸³ El mito no es un género literario, sino un «material narrativo» (*Erzählungsstoff*). Por ello no es posible identificarlo con ninguna clase de composición en concreto (*Atraḫasīs, Etana* o, en el ámbito sumerio, narraciones como *Enki y el orden del mundo* no son mitos, sino textos que contienen y reelaboran mitos). Varios son los estudiosos que han intentado definir el mito desde una perspectiva asiriológica (cf. Heimpel 1997: 541a-542a), coincidiendo en algunos casos –a grandes rasgos– con la opinión expresada

como en el que este puesto lo ostenten héroes humanos (*Etana*, *Gilgameš*, *Zimri-līm*). En el segundo grupo se recogen pasajes de composiciones dirigidas a una o varias divinidades, con la intención primaria bien de exaltarlas y loar su grandeza (himnos), bien de obtener de ellas algún tipo de favor (plegarias)⁸⁴. No se nos han conservado himnos u oraciones paleobabilonias al dios del cielo redactadas en lengua acadia⁸⁵; sin embargo, los textos consagrados a otras deidades a menudo aluden a la relación de éstas con Anu. Al tercer segmento corresponden los textos comúnmente denominados «mágicos»: fundamentalmente conjuros dirigidos contra demonios o las enfermedades causadas por éstos.

El cuarto grupo de fuentes presenta algunas peculiaridades. En él hemos querido incluir una serie de textos que, si bien por lo general no suelen considerarse «literarios» en el sentido indicado más arriba, pueden asimilarse formalmente a ellos, por cuanto emplean un registro elevado del acadio y contienen elementos narrativos. Junto al texto de la *Gran rebelión* «G», modelado sobre el patrón de una inscripción real, se incluyen en este apartado el prólogo y el epílogo del *Código de Hammu-rabi*, que no forman una unidad con la compilación legal situada entre medias⁸⁶, y el prólogo de la inscripción real *Samsu-ilūna A*, que presenta a su vez notables semejanzas con el prólogo del *Código*. Ambos textos son al mismo tiempo fuentes importantes acerca de la imbricación de la figura de Anu con los conceptos de soberanía divina y humana.

aquí. Cf. Hecker 1974: “Allgemein gesehen heißt das, daß weder eine literarische oder andersartige Komposition ein Mythos noch ein Mythos unbedingt eine einzige begrenzte literarische oder sonstige Form ist, daß er sich vielmehr als die Summe aller für ein bestimmtes mythologisches Beispiel sinnvoller Aussagen und Daten in beliebigen Zustand der Überlieferung einschließlich gar des mündlich tradierten oder nur aus Andeutungen Erschließbaren ergibt.” Bottéro/Kramer (1989: 79) adoptan una definición más amplia: “*Mythe* se dira tantôt d’un thème mythologique (...), c’est-à-dire du schéma d’une histoire mythique; ou bien d’un récit structuré, construit sur ce canevas; ou encore d’une œuvre littéraire, parfois fort ample, qui développe toute une histoire articulée sur le motif en question, éventuellement accompagnée d’épisodes secondaires où peuvent figurer d’autres thèmes” (énfasis de los autores). Más adelante, tras desarrollar la noción de mito como «imaginación calculada» destinada a explicar el mundo, los mismos autores se refieren a la calificación de «mito» otorgada a menudo a ciertas composiciones (ib. p. 93): “Voilà pourquoi on ne trouvera ici ni l’*Épopée de Gilgameš*, consacrée seulement, comme l’indique son titre, aux aventures glorieuses et surnaturelles de ce héros, et au cours de laquelle interviennent même, çà et là, agrégés au récit, quelques mythes authentiques : celui du Déluge et des amours d’*Ištar*, que nous en extrairons, ni les soi-disant « mythes » d’*Adapa*, d’une part, et d’*Étana*, de l’autre. Ceux qui les caractérisent ainsi oublient, ou n’ont pas bien saisi, leur sujet véritable : l’histoire surnaturelle que chacun raconte est celle d’un individu : (...) Ni l’un ni l’autre, contrairement à ce que l’on s’obstine à croire (...), n’est un prototype, et un prototype de l’homme en tant que tel : ce que l’on nous conte de chacun d’eux le concerne *lui seul* et ne saurait donc entrer ni dans la problématique et les préoccupations religieuses communes, ni dans la mythologie.” Por el contrario Heimpel (1997: 542a) se circumscribe a una definición utilitarista con la que no podemos concordar: “Here, the term myth is used as a label for narrative texts regardless of their possible composite character as long as they tell primarily about gods, and are distinguished from narratives about legendary humans, which are labelled legends.” Su escrito constituye en todo caso la mejor panorámica existente sobre la mitología mesopotámica. La obra teórica más reciente sobre la naturaleza del mito (Ch. Zgoll 2019) llegó a nuestras manos demasiado tarde como para ser tenida en cuenta.

⁸⁴ Sobre esta clase de composiciones en Mesopotamia cf. más recientemente Lenzi 2011.

⁸⁵ Se conocen por el contrario tres himnos sumerios del mismo período en los que el dios aparece, junto al rey por cuenta del que están comisionados, como protagonista: *Lipit-Eštar C*, *Ur-Ninurta E* y *Rīm-Sin C* (cf. *infra* §3.7.3).

⁸⁶ Hurowitz 1994: 13-44. Nótese que en pp. 43-44 el autor señala por una parte las afinidades del texto con las inscripciones reales, mientras que por otra da cuenta del elevado grado de refinamiento de su uso de las figuras retóricas y otros elementos del estilo literario babilonio.

En un quinto apartado se incluye un único texto, que debido a su mal estado de conservación no es posible adscribir a ninguna de las categorías anteriores. Si bien la utilidad de este texto es limitada debido a su mal estado, contribuye a ilustrar –aun si muy imperfectamente– la relación entre Anu y Eštar, por lo que merece ser recogido.

Nuestro corpus recoge todas las menciones explícitas y demostrables de Anu en la literatura acadia del período que nos concierne. Sólo en un caso (nº 2.1 B) se recoge un pasaje en el que el teónimo no aparece, pero en el que el texto sólo tiene sentido si se interpreta como una referencia al numen celeste⁸⁷.

Existe por el contrario un texto en el que se ha presumido la presencia del dios celeste, pero que no fue tomado en consideración en el presente trabajo. Se trata de un himno a la «diosa-madre» conservado en el Museo Británico (CT 15.1-2)⁸⁸. En primer lugar está vii 5': *a-nu-um ša-a-¹x* [...], que Römer⁸⁹ reconstruye como sigue: *a-nu-um ša-a-š[u iz²-za²-(ak²)-ka²-ar²]* “Anu l[e⁹⁰ habló (?)]”. Existe ciertamente la posibilidad de que este verso nombre a Anu y que le haga hablar⁹¹, pero el gran tamaño de la laguna vuelve esta reconstrucción puramente hipotética⁹², y al mismo tiempo nos impide conocer las circunstancias de la (hipotética) intervención del dios. Más adelante en la misma composición (viii 2') se encuentra la siguiente expresión: *¹AN.NU¹.UM ša-al-la-at šu-mé-r[i-im] e-li-iš a-a i-l[i]* “... ¡que el botín de Sume[r] no sub[a] (río) arriba!” La escritura del primer vocablo puede corresponderse con una ortografía (poco habitual) del nombre del dios celeste⁹³, si bien el contexto fragmentario del pasaje no permite tomar una decisión segura. A juzgar por la presencia del verbo *tamûm* «jurar» en l. 4', parece que las ll. 2'-3' forman parte de algún tipo de juramento llevado a cabo por Eštar y otra deidad, en el contexto de una campaña babilonia contra el norte de Mesopotamia⁹⁴. La presencia de Anu –a quien estarían dirigidas las palabras que le siguen– en este pasaje, aun cuando no excluible por principio, no es indiscutible: su aparición en un contexto guerrero carece de paralelos en nuestro corpus y los materiales comparativos empleados en el presente trabajo⁹⁵; por otro lado, el uso del nominativo como vocativo es extremadamente raro en paleobabilonio⁹⁶, si bien aparece,

⁸⁷ Cf. *infra* nº 2.1 n. ad B.

⁸⁸ Ed. Römer 1967; SEAL 2.1.3.1.

⁸⁹ 1967: 13, 24 n. ad 5'.

⁹⁰ Presuntamente a Lillum, una divinidad menor que aparece en otros lugares de la composición (Römer 1967: 15).

⁹¹ La siguiente línea da comienzo con un imperativo (*alik* “ve”), lo que sugiere el inicio de un segmento en estilo directo.

⁹² Tampoco es descartable que la forma *a-un-um* responda a un demostrativo *annûm* «este», ya que la palabra siguiente no se puede reconstruir con certeza (la cuña horizontal que sigue a *a* puede pertenecer a un signo distinto de *šu*).

⁹³ Así lo entiende Römer (1967: 15: “Annum (?)”, cf. ib. p. 25 n. ad VIII 2'). En nuestra opinión esta escritura (de tratarse de una referencia a Anu) habría de entenderse como un sumerograma acompañado de complementos fonéticos –compárese la escritura del teónimo en el ensalmo nº 3.8 5 (*a^{nu-um}*). Otros pasajes de nuestro corpus contienen asimismo grafías que combinan el logograma con las glosas fonéticas.

⁹⁴ Sobre el contexto histórico de la segunda parte de la composición cf. Römer 1967: 15-20.

⁹⁵ Por lo demás, en los lugares donde se lo asocia a las empresas bélicas de Innana/Eštar (§§ 3.2.4, 3.5.2), la función del dios es precisamente moderadora, contraria a dichas expediciones.

⁹⁶ GAG §62j. Sólo nos constan dos ejemplos de su uso fuera de nuestro corpus: la «tablilla de Sippar» de *Gilgameš* (ed. George 2003: 276-286) ii 12', donde el héroe se refiere a la tabernera como *sābītum* (cf.

precisamente aplicado al dios del cielo, en dos discursos de la «diosa-madre» en *Atraḥasīs* (nº 1.2 H 51, I 39)⁹⁷. Al mismo tiempo, la propuesta de Streck⁹⁸ de leer una forma locativa de *annûm* «esto» con el sentido de «desde aquí», gramaticalmente posible, se basa en evidencia léxica del primer milenio⁹⁹, por lo que tampoco puede tenerse por segura. Debido a todas estas incertidumbres, no hemos estimado oportuno incluir este texto en nuestro corpus.

La *Parte II* de nuestro trabajo consistirá en el análisis de los datos ofrecidos por los textos de nuestro corpus, que serán citados con fruición a lo largo de dichos capítulos; junto a ellos lo serán también, como material comparativo y a fin de precisar la caracterización del dios en el conjunto de la historia cultural mesopotámica, textos sumerios y acadios de diferentes épocas. Este segmento se dividirá en cuatro partes, correspondientes a los cuatro rasgos básicos de la personalidad de Anu tal y como se desprende de los textos literarios paleobabilonios: su carácter celeste, su paternidad sobre gran parte de la sociedad divina, su caracterización como monarca y su (co)habitación junto a Innana/Eštar en la ciudad de Uruk.

Cada uno de estos capítulos analizará las distintas formas en que estas características configuran la relación del dios con los otros númenes, el mundo natural y los seres humanos. El primer capítulo abordará pues no sólo la caracterización genérica de Anu en cuanto divinidad urania, sino igualmente su diferenciación con respecto al cielo físico, la preservación de su función creadora en los textos acadios paleobabilonios (también estrechamente vinculada al firmamento), así como su vínculo con la provisión de lluvia y fecundidad, que se superpone al *munus* desempeñado por el dios de la tormenta de Mesopotamia, Iškur/Adad.

El segundo capítulo se focaliza en las relaciones de tipo familiar con el resto de integrantes del panteón. Por un lado se pasa revista a las genealogías atribuidas a Anu a partir de algunos textos mágicos y de las listas de dioses; mientras que una de ellas está atestiguada en nuestro corpus, creemos haber podido demostrar que la otra (encabezada por la deidad acuática Namma), que se le atribuye tradicionalmente a partir de las listas de dioses, no existió jamás en realidad. Por otro, de dará cuenta de la numerosa prole que las fuentes le atribuyen, y que abarca desde grandes figuras del panteón (como Enki/Ea) hasta entidades demoníacas como Lamaštu.

El tercer capítulo es con diferencia el más extenso, pues se orienta hacia la relación *no familiar* del numen con otras deidades. Puesto que las fuentes de distintos períodos sitúan no sólo a Anu, sino también al dios nippuriense Enlil a la cabeza del panteón, la mayor parte del capítulo se consagrará a esclarecer la relación entre las dos divinidades en el período que nos atañe. De los textos aquí discutidos se infiere que a dicha relación subyace una teología notablemente elaborada, que reparte las tareas entre ambos dioses

Izre'el/Cohen 2004: 113 –nótese sin embargo el empleo de la forma corriente *sābūt* más adelante en el mismo texto: iii 17, 19), y *Atraḥasīs* III i 20, donde Enki habla a la pared (*igāru(m)* “¡pared!”).

⁹⁷ Acerca de la interpretación de estas interpelaciones cf. *infra* nº 2.1 n. ad I 39-44.

⁹⁸ SEAL 2.1.3.1.

⁹⁹ La lista *malku=šarru* III 94 contiene las entradas *annu* = *annā[um]* “(desde) aquí” | *innu* = *anniš* (variante: *annu* = *anum[ma(?)]*) “(hasta) aquí” (cf. las respectivas partituras en DCCLT: <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/Q000313/score?sb.Q000313.96>; <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/Q000313/score?sb.Q000313.97>).

a partir de criterios geográficos, temporales y de personalidad. Asimismo se precisará la dependencia jerárquica que los textos establecen entre Anu y otras divinidades de relieve del panteón paleobabilonio, de las que algunas (notablemente Enki/Ea y la llamada «diosa-madre») se cuentan asimismo entre sus vástagos. También se prestará atención a una última derivada del carácter soberano del dios: su vinculación a la ideología regia, por la que se erige en patrón de la institución y sus ocupantes.

El último capítulo, mucho más breve, está dedicado a la información que las fuentes literarias ofrecen sobre el culto a Anu en la ciudad de Uruk durante el período paleobabilonio, así como a su posible vinculación al culto de la diosa políade de la urbe, Innana/Eštar.

Objetivos

El presente trabajo busca ofrecer una caracterización detallada de la figura del dios celeste Anu en el período paleobabilonio, tal y como se desprende principalmente de las fuentes literarias en lengua acadia y de su comparación con la literatura sumeria del período, así como del complejo de concepciones teológicas y mitológicas que la circundan.

En este sentido, se pretende llenar un hueco en la historiografía reciente sobre la religión mesopotámica, que nunca ha otorgado a Anu una atención particular: más allá de las afirmaciones genéricas que a menudo aparecen en la literatura secundaria (según las cuales es “el padre de los dioses” o “el dios supremo”), se busca comprender los pormenores de su naturaleza celeste y su relación con el resto de númenes, tanto en el plano jerárquico como en el familiar. Especial atención se ha prestado pues a la comparación entre sus funciones y las desempeñadas por otras divinidades que «compiten» por su mismo nicho: el dios de la tormenta en el plano celeste, y los otros «dioses supremos» (en especial Enlil) en lo que respecta al ejercicio de la supremacía entre los dioses.

El análisis intensivo de la personalidad de Anu en una época importante en el plano cultural como la paleobabilonia (cf. *supra*) puede servir de punto de anclaje para futuros estudios sobre este dios, ora diacrónicos, ora centrados en otros períodos de la historia de esta civilización. Por otro lado, por medio del esclarecimiento de los rasgos de la personalidad de Anu y sus relaciones con las otras deidades se pretende asimismo contribuir a una mejor comprensión del funcionamiento de la antigua religión mesopotámica como un *sistema*, en el que el conjunto viene determinado por las relaciones que se postulan entre las diferentes figuras divinas y de éstas con el hombre. El esclarecimiento de las mismas sólo puede llevarse a cabo partiendo de un estudio exhaustivo de cada una de dichas figuras.

Metodología

La base de la investigación llevada a cabo aquí es estrictamente filológica. Puesto que la figura de Anu no ha sido objeto de tratamientos sistemáticos y rigurosos durante las últimas décadas (cf. *supra*), la base de toda la investigación está constituida por la comprensión del sentido de los pasajes en los que aparece su figura: si ésta no es exacta y rigurosa, las conclusiones aquí presentadas carecerán de valor.

La *Parte I*, dedicada a las fuentes literarias paleobabilonias, es filológica por su propia naturaleza. Como se indicó más arriba, los diferentes textos allí editados aparecerán en transliteración, transcripción y traducción. Cuando los pasajes que constituyen nuestro corpus están preservados en más de un manuscrito, se optó por componer ediciones en partitura –esto es, reproduciendo el texto de cada manuscrito en una línea separada–, de modo que las variantes entre las tradiciones o recensiones subyacentes queden lo suficientemente de manifiesto¹⁰⁰. Puesto que el objeto central de nuestro estudio son las versiones paleobabilonias de las diferentes composiciones, las versiones recientes («BE») de *Gilgameš*, *Anzû* y *Etana* –de por sí conservadas en muchos más manuscritos que sus antecesoras paleobabilonias– no han sido incluidas en la partitura, sino citadas (en transcripción y traducción) en el comentario, a efectos comparativos, cuando ello fuera necesario. Dos excepciones han de señalarse aquí: en el caso de *Atraḥasīs* (nº 1.2) algunos de los manuscritos del primer milenio constituyen una continuación directa de la recensión paleobabilonia, con sólo variantes menores, por lo que permiten rellenar algunas lagunas en el texto más antiguo sin que haya de presumirse una variación notable en el contenido; de otro lado, uno de los manuscritos tardíos del *Código de Hammu-rabi* (el ms. B) parece remontarse directamente a una de las versiones antiguas del prólogo¹⁰¹.

El comentario busca aclarar las dificultades de carácter lingüístico o textual que se contienen en el texto. Para ello se discutirán las traducciones ya existentes y las afirmaciones realizadas por otros estudiosos en el pasado, prestando atención a la gramática y el contexto. Con vistas a esclarecer el sentido de los diferentes pasajes, y al mismo tiempo de precisar su relación con motivos similares presentes en otros lugares de la literatura mesopotámica, se citarán también en el comentario pasajes sumerios y acadios que posean paralelismos formales o de contenido, cuyas similitudes y diferencias con los pasajes de nuestro corpus serán discutidas en caso de necesidad.

Los textos de nuestro corpus constituyen pues la base para la exposición y el análisis de las características de Anu en la *Parte II*. Allí los rasgos del dios que se coligen de la lectura y exégesis de las fuentes se exponen y discuten extensivamente, focalizándonos en las informaciones paleobabilonias –pero al mismo tiempo prestando atención a su posible origen en el tercer milenio y su pervivencia en los siglos posteriores, y dando cuenta de los paralelismos y diferencias entre los textos sumerios y los acadios. Para poder llevar a cabo esta tarea no sólo los textos de nuestro corpus serán citados profusamente siempre que sea necesario (sobre el sistema de referencias cf. *infra*), sino junto a ellos también textos sumerios y acadios de todas las épocas, siempre que resulten pertinentes para determinar la continuidad (o discontinuidad) en el tiempo de los diferentes elementos de la personalidad de Anu, así como su significado en la tradición mesopotámica en su conjunto. Debido a que la mayor parte de las obras literarias sumerias se conservan en manuscritos paleobabilonios, y a que algunas de dichas composiciones (e. g. los himnos regios) datan ciertamente de esa época, los paralelos sumerios serán objeto de especial consideración; al mismo tiempo se prestará

¹⁰⁰ Sobre ambos tipos de edición cf. Edzard 2004: 567-568.

¹⁰¹ Cf. nº 4.1, introducción al texto.

a tención a textos adscritos a tipologías no incluidas en nuestro corpus de fuentes (textos léxicos, inscripciones reales, etc.), en la medida en que contribuyan a esclarecer la caracterización de Anu. En los casos en que sea preciso, se discutirán brevemente¹⁰² los problemas filológicos que atañan a dichos pasajes y que resulten útiles para nuestra investigación.

La caracterización de la personalidad del dios del cielo se llevará a cabo en función de los textos de nuestro corpus, describiendo su contenido y comparándolos entre sí y con otros textos, sumerios y acadios –fundamentalmente referidos también a Anu, pero ocasionalmente a otras divinidades. Se prestará atención a su datación y tipología¹⁰³.

En lo que respecta a los textos que componen nuestro corpus, todas las transliteraciones fueron llevadas a cabo a partir de las copias y fotografías existentes de los manuscritos. Sólo en casos muy excepcionales, y en todo caso en manuscritos secundarios, esta regla no pudo ser seguida: el ms. Si de *Atraḥasīs* (nº 1.2) y el ms. A del *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1), ambos publicados en fotografías de mala calidad, que no permiten apreciar las cuñas adecuadamente¹⁰⁴. Por otra parte, el resto de textos aducidos a efectos comparativos ha sido objeto de un cotejo similar en los casos en los que esto fue posible –en especial en el de los textos literarios sumerios–; por el contrario, las transcripciones de los textos literarios acadios del primer milenio (*Enūma eliš*, *Erra* o las versiones ninivitas de *Gilgameš* y *Anzû*) se han llevado a cabo a partir de las ediciones críticas existentes (indicadas en cada lugar).

El estudio aquí llevado a cabo se circunscribe a la figura del dios del cielo mesopotámico, y pretende perfilar su personalidad a partir de la exégesis de las fuentes de esta civilización, dentro de los límites de la asiriología. Sin embargo, es al mismo tiempo un trabajo de historia de las religiones. Si bien se ha afirmado –con gran dosis de razón– que esta disciplina no puede privarse del empleo de la comparación entre las diferentes tradiciones religiosas, incluso a la hora de estudiar un fenómeno de este ámbito al interno de una sola civilización¹⁰⁵, dicha empresa apenas será conducida aquí. Existen varias razones para ello, que procedemos a enumerar a continuación.

Para que la comparación –especialmente en el caso de figuras divinas específicas, como puede serlo en este caso un «dios del cielo»– no degenera en una equiparación azarosa de elementos tomados de aquí y allá a lo ancho del globo, entre culturas sin

¹⁰² En el cuerpo del texto o en nota, dependiendo de su importancia.

¹⁰³ El lugar de proveniencia resulta ser en este caso mucho menos relevante. Por un lado, la procedencia de gran parte de las tablillas es incierta, por haber sido éstas adquiridas a través del mercado de antigüedades –a diferencia de los textos económicos, las composiciones literarias no ofrecen pistas sobre el lugar donde fueron redactadas por primera vez. Asimismo, en el caso de los textos literarios es difícil adscribir los motivos de que se componen a tradiciones locales concretas.

¹⁰⁴ Cf. la introducción a los respectivos textos.

¹⁰⁵ Brelich 1966: 67-70. Cf. en especial sus afirmaciones en pp. 67-68: “Il conoscitore di una singola civiltà riscontrerà, nel materiale da lui studiato, dei fenomeni religiosi che egli potrà bensì, e utilmente, studiare sullo sfondo di altre manifestazioni della stessa civiltà (...), ma se egli ignora – come gli specialisti di un’unica civiltà inevitabilmente ignorano – che lo stesso fenomeno religioso, in varianti diverse, è presente anche in altre, e precisamente in *determinate* altre, civiltà, egli non sarà mai in grado di valutarne il significato e l’importanza all’interno della civiltà di sua competenza” (énfasis del autor) y p. 70: “Una vera e solida storia delle religioni si formerà solo quando in ogni settore filologico (ed etnologico) vi saranno molti specialisti che vi lavoreranno condotti da interessi specificamente storico-religiosi, con gli occhi sempre aperti alla comparazione.”

contacto entre sí y cuyo único elemento común es la pertenencia a la especie humana¹⁰⁶, se requiere que los elementos a comparar estén vinculados de antemano, bien «genéticamente», como en el caso de las mitologías de los pueblos de lengua indoeuropea¹⁰⁷, bien por pertenecer a la misma área cultural¹⁰⁸. Ninguna de estas condiciones es aplicable a Anu.

a) Anu es un dios de origen sumerio, y el sumerio es una lengua aislada, sin parientes conocidos. Por ello no es posible determinar si alguna cultura histórica posee algún tipo de relación –lingüística y cultural– de origen con la sumeria. Por esta razón tampoco es posible encontrar una figura emparentada con Anu y con la que se lo pueda comparar y dilucidar así tanto sus rasgos «originarios» como su evolución con respecto al prototipo común. Por otra parte, si bien la civilización mesopotámica debe mucho al aporte semítico (acadio, más tarde también amorreo y caldeo), resulta difícil precisar cuáles podrían ser los aportes semíticos a la personalidad de Anu¹⁰⁹, por lo que una comparación en este sentido se antoja estéril de antemano. Cabe señalar que los panteones semíticos parecen haber desconocido la figura de un dios del cielo¹¹⁰, por lo que en el tercer milenio ninguna divinidad semítica en concreto fue equiparada al sumerio An¹¹¹.

b) Al mismo tiempo, y en estrecha relación con este último punto, ninguna otra divinidad suprema de los pueblos vecinos puede considerarse un paralelo de la figura de Anu, puesto que no existen dioses celestes de relieve en el resto de panteones del

¹⁰⁶ Un ejemplo de esta tendencia está representado por E. Witzel 2012. Nótese que respecto al tema que nos ocupa en este trabajo, el autor afirma que los númenes uranios son el resultado de una evolución del *high god* presente en numerosas sociedades primitivas (pp. 360-361). Sin embargo, sólo menciona a Anu (¡el dios celeste más antiguo conocido!) en dos ocasiones (pp. 113, 130), en ambos casos en relación con el prólogo de *Enūma eliš*, donde su naturaleza celeste –así como sus otras características– no aparece explicitada.

¹⁰⁷ Una exposición reciente de la «mitología indoeuropea» se encuentra en West 2007.

¹⁰⁸ Los trabajos de J.-P. Roux sobre el dios del cielo de los pueblos turcos y mongoles (Roux 1956a-d) se realizaron en una época en la que ambos grupos lingüísticos se adscribían a una gran familia «altaica», cuya existencia ha sido puesta en duda en las últimas décadas (de Rachewiltz/Rybatzki 2010: 350-355). Sin embargo, toda Asia central puede considerarse una gran área cultural en la que los contactos entre los distintos pueblos han sido frecuentes a lo largo de los siglos, por lo que su caracterización de Tängri como divinidad suprema de dicha región –sea cual fuera la etnia en la que fue invocado por primera vez– conserva su validez, pudiendo atribuirse a factores de convergencia cultural.

¹⁰⁹ De hecho, creemos haber podido demostrar a lo largo de nuestro trabajo una substancial continuidad entre el An sumerio del tercer milenio y los textos literarios posteriores y el Anu acadio de los textos de nuestro corpus.

¹¹⁰ Es posible que Baʿal-Šamēm («señor del cielo»), atestiguado en Siria y el Levante en el primer milenio y hasta la era cristiana, fuera un dios uranio (Pope/Röllig 1965: 273 –si bien el propio Röllig prefirió más tarde una caracterización atmosférica o solar: Röllig 1999: 151a).

¹¹¹ Al igual que Enlil –quien sin embargo aparece de vez en cuando identificado con el dios sirio Dagān, cf. *infra* nº 1.3 n. ad A 45 y §3.2.4–, An no es equiparado a una deidad semítica de la que recibe asimismo un segundo nombre (e. g. Ea en el caso de Enki y Eštar en el de Innana); sino que su nombre aparece acadizado (*Anum*) ya en el tercer milenio (Roberts 1972: 16).

La existencia de un *Hochgott* protosemítico (o al menos protoacadio) ʾIlum, sostenida de manera continuada por numerosos estudiosos (cf. principalmente Gelb 1961: 6; Roberts 1972: 32-34; Westenholz 1999: 78, 84; Foster 2016: 135), ha sido negada por otros autores en las últimas décadas (cf. Archi 1996: 143-151). De entre los primeros, Foster parece atribuirle rasgos celestes, aunque sin aventurarse a una identificación con Anu. La inexistencia de una «nombre acadio» del numen celeste habla en contra de tal identificación. Westenholz (1999: 84) propone una semejanza de partida entre ambas divinidades, aunque sin ofrecer evidencia que la sustente.

Próximo Oriente¹¹². El gran dios de la cuenca media del Éufrates y del norte de Siria, Dagān, parece haber sido una divinidad terrícola, que por lo demás se ve identificada con el Enlil mesopotámico¹¹³. Más complicado es el caso del numen supremo de Ugarit, 'Ilu (El)¹¹⁴, que sí es comparable a Anu en algunas de sus facetas, por cuanto se trata de una patriarca y monarca divino¹¹⁵, y posee una sabiduría que tal vez no sea muy diferente de la que atribuimos a Anu más adelante en este estudio (§3.2.4)¹¹⁶. Sin embargo, su naturaleza es ctónica y acuática, lo que lo aleja de uno de los rasgos fundamentales del dios mesopotámico, acercándolo por el contrario a Enlil o Enki¹¹⁷, al primero de los cuales otras fuentes lo vinculan a través de la tradición hurrita de Kumarbi¹¹⁸. El dios supremo de Ugarit es ciertamente comparable a Anu en varios de sus atributos, pero no en uno de sus rasgos esenciales. Una comparación no meramente superficial entre Anu e 'Ilu —en cuanto divinidades supremas y patriarcales— merecería un estudio propio, que aquí no puede ser llevado a cabo.

c) El presente trabajo se circunscribe a un período concreto, el paleobabilonio. Los siglos precedentes y posteriores, si bien recibirán asimismo atención, no serán objeto de un estudio sistemático. Solamente cuando la caracterización de Anu haya sido perfilada a lo largo de toda la historia de Mesopotamia y en función de todos los tipos de fuentes (también las documentales) se podrá dar el paso a la comparación con otras figuras divinas.

Nomenclatura y referencias

El nombre que recibe cada una de las composiciones recogidas en nuestro corpus en la *Parte I* del trabajo no sigue criterios fijos, puesto que éstos tampoco existen en la disciplina asiriológica. Los textos de las categorías 1 («épicas») y 4 («histórico-conmemorativos»), a menudo conservados en una multiplicidad de manuscritos, reciben el nombre con el que habitualmente se los conoce en la disciplina: *Atraḥasīs*, *Anzū*, *Código de Hammu-rabi*, etc. Los himnos y plegarias (categoría 2) se nombran en función de la divinidad a la que se dirigen. Los textos mágico-exorcísticos (categoría 3), por el contrario, no suelen ser conocidos por denominaciones específicas, por lo que

¹¹² Si bien en Ugarit y Anatolia tanto el cielo como la tierra parecen haber recibido un culto y ejercido de testigos en juramentos (Hutter 1999: 388b-389a).

¹¹³ Cf. dos notas más arriba.

¹¹⁴ Archi (1996: 150-151), desde una perspectiva asiriológica y tomando como referencia la documentación eblaíta —donde no existe un dios llamado 'Ilu(m)—, sitúa la «invención» de esta figura en la mitad del segundo milenio. Cf. también Kottsieper 1997: 47-50.

¹¹⁵ Pope 1955: 26-29, 32-34, 47-50; Pope/Röllig 1965: 279-281; Wyatt 1999: 542.

¹¹⁶ Sobre la sabiduría de 'Ilu cf. todavía Pope 1955: 42-44.

¹¹⁷ Sobre la morada de 'Ilu cf. Pope 1955: 61-80 (quien aboga por un lugar subterráneo y acuoso); Pope/Röllig 1965: 281-283 (en el mismo sentido); Wyatt 1999: 532-534 (que la identifica con el monte Šapānu, al norte de Ugarit, interpretado como centro del mundo); Smith/Pitard 2009: 42 (a los pies de la montaña).

¹¹⁸ La documentación del segundo milenio efectúa esta ecuación sólo indirectamente, a través de la genealogía común de Ba'lu (Baal) con 'Ilu y Dagān (cf. Laroche 1968: 523-525). En época romana, la *Historia fenicia* de Filón de Biblos presenta una secuencia de soberanos que sitúa a El/Kronos tras un dios celeste («Urano»), trasunto de la inclusión de Anu en la epopeya hurrita de Kumarbi, con quien a su vez ha de identificarse El/Kronos (Pope/Röllig 1965: 282; Laroche 1968: 524; West 1997: 285-286).

Archi (1996: 150) se refiere a varias listas de divinidades que equipararían a 'Ilu con Anu; un examen de las mismas (Nougayrol 1968: 44; Healey 1985: 118) nos lleva a descartar dicha identificación: el nombre de éste no aparece por ninguna parte, y el dios mesopotámico nombrado es «Ilum».

cada uno de los aquí tratados será designado en función de su lugar de publicación original. Lo mismo sucede con el resto de textos, sumerios y acadios, que se citarán a lo largo de todo el presente estudio¹¹⁹.

Los textos de la *Parte I* se referenciarán a lo largo del presente estudio por medio de una numeración: así, el «nº 2.1 A» corresponde al primer segmento editado del himno a Eštar comisionado por Ammī-ditāna –a su vez el primer texto de la segunda sección–; «nº 2.1 n. ad 37» hace referencia al comentario a la l. 37 del mismo pasaje. Todas las citas de textos de nuestro corpus serán acompañadas de esta numeración. Los capítulos de la *Parte II* serán igualmente referenciados a través de un número, en esta ocasión precedido por un signo de párrafo (§): e. g. «§3.2.4».

Los textos no incluidos en nuestro corpus, pero que serán citados a lo largo del trabajo a efectos comparativos, estarán en todos los casos acompañados de referencias a las ediciones existentes –de las líneas citadas en cada caso, no de la composición en su conjunto¹²⁰–, de modo que el lector pueda tener conocimiento de los trabajos relativos a todos los textos utilizados en el presente estudio. En el caso de textos citados en la *Parte II* que ya lo estuvieran en la *Parte I*, se remitirá a esta última cita para las ediciones disponibles.

Criterios de transliteración y transcripción

En la terminología asiriológica, la transliteración es la transposición en caracteres latinos de los signos cuneiformes, separados por guiones y, eventualmente, por puntos¹²¹. La transcripción –que no se suele llevar a cabo en las ediciones de textos, pero que es relevante para dar a conocer la comprensión de la gramática del texto– constituye una reconstrucción más o menos *estandarizada* del aspecto que tendría el texto de escribirse con caracteres latinos, reproduciendo los fenómenos (reduplicaciones, alargamientos, etc.) que el cuneiforme no siempre refleja. Los criterios de transcripción siguen la exposición de la gramática realizada por von Soden (*GAG*)¹²². El macrón (ā, ē, ī, ū) indica una vocal larga, el circunflejo (â, ê, î, û) un alargamiento resultante de una contracción. De acuerdo con la ortografía paleobabilonia «correcta», se ha restituido la mimación en aquellos lugares en los que el cuneiforme la omite (e. g. nº 1.2 A 2: *ublū dulla(m) izbilū šupšikka*)¹²³, y las formas irregulares del estado constructo han sido sistemáticamente revisadas (e. g. nº 1.2 A 15: *naḫbal tiāmtim* en lugar de *naḫbalu tiāmtum*). En los textos del primer milenio, en los cuales la

¹¹⁹ Los himnos serán nombrados a partir de letras (e. g. *Lipit-Eštar A, B, C...*), según la clasificación tradicional (tal y como se recoge en el ETCSL). Los textos léxicos (incluidas las listas de dioses) aparecerán por su parte citados con el nombre por el que son conocidos en las publicaciones asiriológicas (*An=Anum, malku=šarru*, etc.).

¹²⁰ La única excepción a esta regla es *Innana* y *Ebiḫ*, composición de la que a día de hoy no existe ninguna edición crítica completamente atendible. Puesto que todos los pasajes del texto que citaremos en este estudio forman parte de un largo episodio recogido en las ll. 52-131, nos limitamos a señalar (en §3.2.4) las ediciones y traducciones existentes de esa parte del texto, y remitimos a esa cita en el resto de menciones del poema.

¹²¹ En torno a la «ortografía» de los textos acadios paleobabilonios cf. Streck 2003: 137b-138b.

¹²² Nótese sin embargo los reparos expresados por Westenholz (2006).

¹²³ Acerca del empleo de la mimación en los textos literarios paleobabilonios cf. Izre'el 2000 (con un análisis de su distribución en *Anzû* y *Etana*).

diferenciación entre los casos gramaticales desaparece en gran medida, éstos han sido restituidos.

Cada una de las fuentes de nuestro corpus será reproducida en ambos formatos; cuando aquéllas sean citadas en otros lugares del presente trabajo, se presentará sólo la transcripción, acompañada de la traducción.

Los textos acadios utilizados como material comparativo y citados a lo largo del trabajo serán presentados en transcripción y traducción –de manera que el lector pueda comprobar la corrección de ésta última–; una transliteración sólo se adjuntará en caso de que resulte imprescindible para que el lector comprenda los eventuales problemas textuales asociados a dicho pasaje¹²⁴.

En el caso de los textos sumerios, por su parte, la traducción va acompañada de una transliteración. La razón de que en este caso no se presente una transcripción es que los problemas asociados a la fonología del sumerio (fundamentalmente cuestiones de timbre y longitud vocálica, asimilaciones consonánticas y terminaciones en vocal o consonante de ciertas palabras¹²⁵) impiden una reconstrucción del texto sumerio similar a la llevada a cabo con los textos acadios¹²⁶. En los casos en que el pasaje se conserve en varios manuscritos y éstos no difieran substancialmente, se presentará una edición ecléctica, en la que los signos –normalmente asociados a prefijos verbales– que no aparecen en todos los manuscritos se reproducirán entre paréntesis.

Siguiendo las convenciones asiriológicas, los silabogramas acadios se presentarán en cursiva y los sumerios en redonda, separados ambos por guiones. Las transcripciones de textos y palabras acadias se presentarán asimismo en cursiva. En el caso de los textos y palabras sumerios, presentamos los caracteres con cierto espaciado. En redonda y con espacio entre los caracteres aparecerán también los sumerogramas (logogramas heredados del sumerio y utilizados para escribir palabras enteras en acadio); si van acompañados de complementos fonéticos, éstos aparecerán en superíndice y cursiva. Los valores de los signos en acadio se han establecido tomando como referencia el silabario de Borger¹²⁷; los de los signos en sumerio toman como punto de partida las lecturas establecidas por Attinger en el silabario de Mittermayer¹²⁸ y las del *ePSD2*, adoptando para los logogramas las llamadas «lecturas largas», que incluyen fonemas

¹²⁴ Puesto que las grandes obras de la tradición literaria acadia (*Enūma eliš*, *Gilgameš* BE, *Erra*, etc.) se conservan en multitud de manuscritos, presentar una transliteración que no se limitara a copiar los textos compuestos ya existentes –y que no están disponibles para todas las composiciones– requeriría de reproducir ediciones en partitura, que sólo ocuparían espacio sin aportar información relevante a la discusión.

¹²⁵ Estas incertidumbres se derivan a su vez en gran medida de la escritura del sumerio en cuneiforme: los logogramas no contienen indicadores sobre su pronunciación real, y la escritura fonética («silábica») es a menudo defectiva. A consecuencia de ello, la reconstrucción de la fonología del sumerio nunca podrá ser tenida por completamente certera. Acerca del sistema de escritura y la fonología de la lengua sumeria cf. más recientemente las exposiciones de Jagersma 2010: 15-29 y 31-67 respectivamente; sobre la ortografía sumeria cf. asimismo Edzard 2003c: 133b-136a.

¹²⁶ Muy pocos autores han intentado ofrecer un «texto corrido» sumerio. Entre las excepciones cabe destacar Zgoll 1997a: 18-26 (*Ninmešara*) y Edzard 2004: 495 (*Descenso de Innana al inframundo* ll. 1-7), 501-507 (*Šulgi A*), 518 (*Lamento por la destrucción de Ur* ll. 210-220), 522-523 (carta de Puzur-Šulgi a Ib-bi-Sîn), 525-530 (*Debate entre la azada y el arado*), 531-537 (*El hijo del «Eduba»*), 540-541 (un proverbio).

¹²⁷ 2004.

¹²⁸ 2006 (cf. Attinger 2019b, donde se parte de las mismas lecturas).

que ocasionalmente debían de desaparecer a final de palabra¹²⁹: e. g. *du*_{g4} en lugar de *du*₁₁, *parag* en lugar de *para*₁₀, etc.¹³⁰ La transliteración de los signos homófonos sigue las reglas comúnmente observadas en asiriología, tanto para el sumerio como para el acadio: el primer signo carece de diacríticos, los dos siguientes están señalados por acentos, y a partir del cuarto por números en subíndice: *e* = *e*₁, *é* = *e*₂, *è* = *e*₃, *e*₄, etc. Los signos editoriales empleados en las transliteraciones son los siguientes:

[] = texto roto;

˘ ˘ = texto en el que los signos están rotos sólo en la parte superior o inferior¹³¹, o bien en el que los daños, sin destruir los signos, dificultan su identificación;

< > = signo omitido por el escriba (presumiblemente por error);

{ } = signo añadido innecesariamente por el escriba, o que no guarda relación con el texto.

A la hora de reproducir los teónimos y antropónimos acadios, optamos por una transcripción idéntica a la empleada en los textos, separando entre guiones los componentes del nombre e indicando las vocales largas y contractas (*Rīm-Sîn*, *Ḫammurabi*, *Bēlet-ilī*)¹³². En el caso de la nomenclatura sumeria, no se indicarán las longitudes vocálicas –en gran medida desconocidas– ni los componentes sintácticos de cada nombre (*Lugalzagesi*, *Ninhursāga*, etc.)¹³³. En el caso de los topónimos, se empleará la denominación corriente en la asiriología, con independencia del aspecto real de los nombres en sumerio o acadio (e. g. *Nippur* en vez de *Nibru/Nippurum*, *Ur* en lugar de *Urim*). Por cuanto respecta a los teónimos, conviene hacer algunas precisiones. El dios del cielo (*An* en sumerio, *Anu(m)* en acadio), a quien se consagra el presente estudio, será nombrado –por razones de comodidad– «Anu» a lo largo de todo el trabajo; solamente en casos en los que se discutan pasajes de la literatura sumeria y se haga referencia exclusivamente al carácter del numen en la tradición sumeria se empleará la denominación «An». En el caso de las divinidades que poseen un nombre sumerio y otro acadio se tenderá a emplear el nombre sumerio en los comentarios a su presencia en contextos sumerios y el nombre acadio cuando nos refiramos a la divinidad en el contexto de la tradición en lengua acadia; a menudo, sin embargo, y para evitar confusiones, se emplearán ambos teónimos, separados por una barra (*Enki/Ea*, *Innana/Eštar*). La diosa responsable de los nacimientos y la fecundidad animal, que

¹²⁹ Puesto que los logogramas no pretenden reflejar la pronunciación real de cada palabra en los distintos dialectos, registros y períodos históricos, sino una versión más o menos estandarizada (y consecuente) de la misma (acerca de las «lecturas correctas» en sumerio cf. Attinger 1998: 164-166), estimamos conveniente adoptar una lectura que incluya el *Auslaut* que contenía originalmente, con independencia de que en determinadas épocas o dialectos pudiera haberse perdido.

¹³⁰ Con carácter excepcional se mantienen algunas lecturas cortas, el valor de cuya consonante final no siempre es difícil de discernir y cuyo empleo es ya convencional: *é(j)* (cf. n.º 2.5 12: *é-an-na* = *Ajjakkum*), *kešé(d/r/ř)*. Asimismo algunos teónimos con terminación /-k/, cuya forma «larga» no es jamás empleada en las ediciones de textos: *ˊinnana(k)*, *ˊnisaba(k)*; de modo similar, divinidades como *ˊnin-ḫur-saĝ-ĝa(k)* o *ˊereš-ki-gal-la(k)* serán nombradas a lo largo del trabajo, de acuerdo a la convención asiriológica, ignorando la consonante final (*Ninhursāga*, *Ereškigala*).

¹³¹ Se emplearán asimismo para los signos transcritos con monosílabos, que no son susceptibles de llevar corchetes: *˘a* frente a *[b]a*, *b[a]* o *˘ba*.

¹³² Salvo en el caso de los nombres para los que históricamente exista una forma castellanizada (e. g. *Sargón* en vez de *Šarrum-kēn*).

¹³³ Para una tentativa de transcribir los antropónimos sumerios de manera fonéticamente «correcta» cf. Marchesi/Marchetti 2011: 239-240 (válida sólo para el período presargónico).

recibe diferentes nombres sumerios y acadios como resultado de un largo proceso de sincretismo (Nintur, Ninḫursaĝa, Aruru, Bēlet-ilī, Mama, etc.) será denominada por comodidad «diosa-madre» (entre comillas), reflejando por un lado el principal ámbito de acción de esta figura y por el otro el carácter convencional de la denominación. Al mismo tiempo, nuestra transcripción de las dos versiones del nombre de la diosa poliade de Uruk difiere de las empleadas habitualmente, por lo que resulta oportuno ofrecer una justificación.

El teónimo sumerio aparece transliterado habitualmente ^dinanna, y más recientemente ^dinana, y consiguientemente la diosa suele ser denominada Inanna o Inana¹³⁴. Sin embargo, en los últimos años G. Marchesi y P. Attinger han ofrecido evidencia tomada de escrituras fonéticas¹³⁵ que atestigua la existencia de una reduplicación de la primera /n/. Dicho fenómeno encaja bien con una etimología *(n)in-’an-ak «señora/reina del cielo», que, en un estadio antiguo de la lengua, podría haber implicado la asimilación del *alef* inicial¹³⁶ de an «cielo» a la /n/ precedente¹³⁷. Por ello, siguiendo la praxis inaugurada por estos dos autores¹³⁸, en el presente trabajo el nombre sumerio de la diosa será ^dinnana en las transliteraciones e Innana en las traducciones y el cuerpo del texto.

El nombre acadio de la diosa de Uruk es en el presente trabajo Eštar (en lugar de la forma comúnmente adoptada Ištar). Si bien existen indicios de que, al menos en determinadas épocas, el teónimo era pronunciado con una /i/ inicial¹³⁹, otorgamos aquí preferencia a la transcripción con /e/ inicial debido a razones etimológicas. El nombre de la diosa se deriva de la forma protosemítica *’Attar¹⁴⁰, que sufre apofonía /a/ > /e/ derivada de la pérdida de la gutural /’/ ¹⁴¹. La escritura silábica habitual del teónimo en época paleobabilonia, U.DAR, puede leerse tanto *iš8-tár* como *eš18-tár*¹⁴², y con base a la etimología preferimos adoptar ésta última¹⁴³ –sin pretender por lo demás determinar la pronunciación o pronunciaciones reales del nombre de la diosa durante la época que nos concierne.

¹³⁴ Cf. todavía Mittermayer 2006: 18-19 (nº 44).

¹³⁵ Marchesi 2006b: 215⁵²; Attinger 2007: 37-38 n. ad p. 19, MUŠ₃.

¹³⁶ Sobre este fonema en sumerio cf. Jagersma 2010: 38-41.

¹³⁷ Marchesi 2006b: 206¹, 215⁵². También A. Zgoll (comunicación personal). Marchesi y Marchetti (2011: 239) prefieren transliterar ^din’ana_{kx} en los textos presargónicos.

¹³⁸ En sus últimas traducciones, Attinger emplea sistemáticamente la forma «Innana».

¹³⁹ TBC 3: pl. 1 15’ (An=Anum ms. A) // CT 24.20 19 (ms. B) // CT 24.1 28 (ms. C): ^diš-tar.

¹⁴⁰ Roberts 1972: 39

¹⁴¹ GAG §9a. El cambio se inició en la región de Kiš ya en época sargónida (Hasselbach 2005: 130); la evidencia recogida en Roberts 1972: 37-39 sugiere ya una pronunciación /e/ para el nombre de la diosa en el tercer milenio.

¹⁴² Borger 2004: 396 (nº 670).

¹⁴³ Cf. e. g. nº 2.1 A 48.

ABREVIATURAS

<i>ABK</i>	= Winckler/Böhden 1892
<i>ABZL</i>	= Mittermayer 2006
<i>AcAnt</i>	<i>Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae</i> (Budapest)
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i> (Viena)
<i>AHw</i>	= von Soden 1958-81
ALASPM	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens (Münster)
AMD	Ancient Magic and Divination (Leiden)
AnOr	Analecta Orientalia (Roma)
<i>AoF</i>	<i>Altorientalische Forschungen</i> (Berlín)
AOS	American Oriental Society (New Haven, CT)
ARET	Archivi Reali di Ebla, Testi (Roma)
<i>ArOr</i>	<i>Archív Orientalní</i> (Praga)
<i>ArOr</i> XXI	= Ebeling 1953
ASy	= von Soden/Rollig 1991
<i>Atra-ḫasīs</i>	= Lambert/Millard 1969
AuOrS	Aula Orientalis – Supplementa (Barcelona)
<i>BA</i>	<i>Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft</i> (Leipzig)
<i>BagM</i>	<i>Baghdader Mitteilungen</i> (Maguncia)
BE	«babilonio estándar» (denominación de las versiones del primer milenio de las principales obras literarias acadias: <i>Atraḫasīs</i> , <i>Etana</i> , <i>Anzû</i> , <i>Gilgameš</i>)
BMO	Barcino: Monographica Orientalia (Barcelona)
<i>Bin šar dadmē</i>	= Vogelzang 1988
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i> (Leiden)
BBR	= Zimmern 1901

BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient (Berlín)
BiMes	Bibliotheca Mesopotamica (Malibú)
<i>BMS</i>	= King 1896
<i>CAD</i>	= Gelb/Oppenheim/Reiner/Roth 1956-2010
CDLI	The Cuneiform Digital Library Initiative [http://cdli.ucla.edu/]
<i>Codex Hammurabi</i>	= Bergmann 1953
CR	Colloquium Rauricum (Berlín)
CRRAI	Compte rendue de la Rencontre Assyriologique Internationale
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (Londres)
CUSAS	Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (Bethesda, MD)
Dubsar	Dubsar: Altorientalische Publikationen / Publications of the Ancient Near East (Münster)
<i>ePSD2</i>	<i>The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary</i> (segunda version) [http://oracc.museum.upenn.edu/epsd2/sux]
ETCSL	The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/]
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien (Stuttgart)
FM	Florilegium Marianum (París)
<i>Fs. Garelli</i>	= Charpin/Joannès 1991
<i>Fs. Lambert</i>	= George/Finkel 2000
<i>Fs. Reiner</i>	= Rochberg 1987
<i>Fs. Wilcke</i>	= Sallaberger/Volk/Zgoll 2003
<i>GAG</i>	= von Soden 1995
<i>Gilgamesh</i>	= George 2003
HANES	History of the Ancient Near East – Studies (Padua)
HdO	Handbuch der Orientalistik (Leiden/Boston)
HOS	Harvard Oriental Series (Cambridge, MA)

HSAO	Heidelberger Studien zum Alten Orient (Wiesbaden/Heidelberg)
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> (Cambridge, MA)
IAS	= Biggs 1974
ISET 1	= Çiğ/Kizilyay 1969
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> (Ann Arbor, MI)
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> (Atlanta)
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> (Boston)
JJP	<i>Journal of Juristic Papyrology</i> (Varsovia)
LIH 2	= King 1900
MAD	Materials for the Assyrian Dictionary (Chicago)
MBI	= Barton 1918
MDP	Mémoires de la délégation en Perse (París)
MZL	= Borger 2004
NABU	<i>Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires</i> (París)
NSAM	Nisaba: Studi Assiriologici Messinesi (Messina)
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts (Oxford)
OIP	Oriental Institute Publications (Chicago)
OLZ	<i>Orientalische Literaturzeitung</i> (Berlín)
OPKF	Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (Filadelfia)
OrAn	<i>Oriens Antiquus</i> (Roma)
PBS	Publications of the Babylonian Section (Filadelfia)
PIPOAC	Publications de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France (Lovaina)
PRAK 2	= de Genouillac 1925
PSD	= Sjöberg 1984-92
RA	<i>Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale</i> (París)
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods (Toronto)

<i>RSO</i>	<i>Rivista degli studi orientali</i> (Nápoles)
<i>SAAB</i>	<i>State Archives of Assyria – Bulletin</i> (Helsinki)
<i>SF</i>	= Deimel 1923
<i>SEAL</i>	Sources of Early Akkadian Literature [https://seal.huji.ac.il/]
<i>SEL</i>	<i>Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico</i> (Madrid)
<i>StOr</i>	<i>Studia Orientalia</i> (Helsinki)
StPohl SM	Studia Pohl – Series Maior (Roma)
StSem	Studi Semitici (Roma)
ŠL	Šumerisches Lexikon (Roma)
TBC	Texts from the Babylonian Collection (New Haven, CT)
UAVA	Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie (Berlín)
UET	Ur Excavations Texts (Londres)
<i>UF</i>	<i>Ugarit-Forschungen</i> (Münster)
<i>UHF</i>	= Geller 1985
VAB	Vorderasiatische Bibliothek (Leipzig)
VS	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der könig-/staatlichen Museen zu Berlin (Berlín)
VTs	Supplements to <i>Vetus Testamentum</i> (Leiden)
WAW	Writings from the Ancient World (Atlanta)
<i>WZKM</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i> (Viena)
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für assyriologie und verwandte Gebiete / und vorderasiatische archäologie</i> (Berlín)
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> (Halle)

PARTE I

Fuentes

1- NARRACIONES MITOLÓGICAS

1.1 Etana

Sigla: MCL 1363

Procedencia: incierta

Género: epopeya

Fotografía: YOR 5/3 pl. 6; CDLI P363405

Copia: YOR 5/3 pl. 3

Edición: Langdon 1931: 10-11; Kinnier Wilson 1985: 27-47 (+ TIM 9.49); Haul 2000: 103-131; Novotny 2001: 27-41

Traducciones/estudios: Kienast 1965; Speiser 1969: 114-115; Hecker 1974; Wilcke 1977: 156-159 (r.); Lambert 1980 (r. 10); Alster 1989; Selz 1998: 162-165 (r.); Izre'el 2000: 66-68; Hecker 2001: 35-37; Foster 2005: 535-538; Streck 2009: 484-486; SEAL 1524

Transliteración

(r.)

- 1 *ra-bu-tum^da-nun-na ša-i-mu ši-im-tim*
- 2 *uš-bu im-li-ku mi-li-ik-ša ma-a-ta-am*
- 3 *ba-nu ki-ib-ra-tim ša-ki-nu ši-ki-it-tim*
- 4 *ši-ru a-na ni-ši i-lu i-gi₄-gu*
- 5 *i-sí-nam a-na ni-ši i-ši-mu*
- 6 *šar-ra-am la iš-ku-nu ka-lu ni-ši e-pí-a-tim*
- 7 *i-na ši-à-tim la ka-aš-ra-at ku-ub-šum me-a-nu*
- 8 *ù ḥa-aṭ-ṭù-um uq-ni-a-am la ša-ap-ra-at*
- 9 *la ba-nu-ú iš-ti-ni-iš pa-ra-ak-ku*
- 10 *se-bé-ta ba-bu ud-du-lu e-lu da-ap-nim*
- 11 *ḥa-aṭ-ṭù-um me-a-nu-um ku-ub-šum ù ši-bi-ir-ru*
- 12 *qú-ud-mi-iš a-ni-im i-na ša-ma-i ša-ak-nu*
- 13 *ú-ul i-ba-aš-ši mi-it-lu-ku ni-ši-ša**
- 14 *[ša]r-^ˈru^ˈ-tum i-na ša-ma-i ur-da-am**
- 15 *[. . .] ^ˈx MÙŠ[?] šar^ˈ-r[a[?]-am[?]] ^ˈi^ˈ-ši-^ˈi^ˈ*
- 16 *[. . .] ^ˈx^ˈ [. . .]*

Transcripción

- 1 *rabûtum Anûnakû šā'imû šîmtim*
- 2 *ušbû imlikû milikša mâtam*
- 3 *bânû kibrâtîm šākinû šikittim*
- 4 *šîrû ana nišî ilû Igigû*
- 5 *išinnam ana nišî išîmû*
- 6 *šarram lā iškunû kalû(m) nišî epiâtîm*
- 7 *ina šîâtîm lā kašrat kubšum me'ānu(m)*
- 8 *u ḥaṭṭum uqniam lā šaprat*

- 9 *lā banû ištīniš parakkū*
 8 *sebeta(m) bābū uddulū elu dapnim*
 11 *ḥaṭṭum me'ānum kubšum u šibirru(m)*
 12 *quḍmiš Anim ina šamā'ī šaknū*
 13 *ul ibašši mitluk nišīša*
 14 *[ša]rrūtum ina šamā'ī urdam*
 15 *[. . .] . . Eštar(?) šarr[am](?) iši(?)*
 16 *[. . .] . . [. . .]*

Traducción

- 1 Los grandes Anuna, decisores del destino
 2 se reunieron (y) tomaron una decisión concerniente al país
 3 –los creadores de las cuatro esquinas del mundo, establecedores de la *creación*–
 4 los augustos para los hombres, los dioses Igigū
 5 decretaron una fiesta para las gentes.
 6 No habían designado (aún) un rey entre toda la populosa gente:
 7 allí no estaba preparada la corona, (ni tampoco) la tiara,
 8 ni estaba incrustado de lapislázuli el cetro;
 9 tampoco estaban contruidos los santuarios.
 10 Las siete puertas estaban cerradas frente al «fuerte»;
 11 cetro, tiara, corona y cayado
 12 hallábanse ante Anu en el cielo.
 13 No existía la deliberación de su (= del país) gente.
 14 La [re]aleza bajó del cielo.
 15 ... Eštar(?) fue a buscar un re[y](?)
 16 [...] .. [...]

Notas

La estructura poética del presente texto, así como los problemas de interpretación que lo aquejan, serán objeto de una publicación separada.

3 El término *šikittum* «creación»¹ representa aquí verosímilmente a la humanidad². Esta interpretación se ve a nuestro juicio reforzada por el hecho de que la acción de las dos líneas precedentes se refiere al «país» (*mātum*, l. 2), mientras que la de las dos siguientes hace lo propio con la gente (*nišū*, l. 5): esta contraposición entre el ámbito geográfico y el «demográfico» se corresponde con la mención sucesiva a las «esquinas del mundo» y a la «creación» en la presente línea.

4-5 La corrección propuesta aquí por Kinnier Wilson³, esto es, unir ambos versos para configurar un cuarteto con los tres precedentes, resulta inadmisibile⁴, tanto por su carácter arbitrario como por la creación resultante de una línea inusualmente larga y sin parangón en el resto del texto.

¹ CAD Š₂ 431a.

² Cf. la discusión en Haul 2000: 116-118.

³ 1985: 30.

⁴ Y por lo demás no ha sido adoptada por ningún otro editor del texto.

7, 13 Con respecto a *ina šiātīm* y al sufijo posesivo *-ša* seguimos aquí la interpretación ofrecida por Streck⁵, quien toma *mātum* en l. 2 como referente. Esta lectura casa con el contexto de las ll. 6-13, que forman una unidad y que describen la inexistencia de la institución monárquica precisamente en el país.

14 La mayor parte de los estudiosos interpreta la presente línea como una alusión al origen celeste de la monarquía, en consonancia con la Lista real sumeria y otras composiciones (cf. *infra* §3.7.2)⁶. Sin embargo, Haul⁷ prefiere leer: *[be²]-el²-tum* “la señora (bajó del cielo)”, en referencia a la probable mención de Eštar en la línea siguiente. Esta lectura parte de una interpretación del sufijo posesivo *-ša* en l. 13 diferente de la aquí adoptada –tomando como referente a la señora (*bēltum*) en este verso o a Eštar en la siguiente.

Por otra parte, la rotura de la tablilla en este punto impide llegar a una conclusión sólida en base a la epigrafía: si bien los vestigios concuerdan de entrada mejor con un signo EL que con SAR.RU (*šar-ru*) –pues éste último signo contiene, junto a las tres cuñas verticales, dos oblicuas que no aparecen en las copias. Sin embargo, la foto alojada en CDLI P363405 presenta un trazo que parece corresponderse con (al menos) una de tales cuñas⁸, si bien la ausencia de imágenes desde otros ángulos invita a la prudencia en este punto. A nuestro juicio la lectura *šarrūtum* es asimismo más concorde con el texto, pues la decisión (*milkum*, l. 2) y la festividad (*isinnum*, l. 5) de las que se habla en la primera estrofa sólo pueden referirse a la institución monárquica, y resulta del todo natural que ésta sea nombrada por primera vez aquí, «actualizando» la decisión divina.

1.2 Atrahasīs

Sigla: ms. A: BM 78941 + 78943 // ms. C₁: BM 78942 + 78971 + 80385 // ms. D: Ni 2552 + 2560 + 2564 // ms. E: BM 92608 // ms. F: BM 17596a // ms. G: BM 78257 // ms. H: HE 529 // ms. KM: /K 6235 + 7109 + 9979 / ms. L: K 6831 // ms. N: Bu 89-4-26, 97 // ms. ST: K 3399 + 3934 + 8562 + 10097 + 10604 + 12000c + 16979 + 18479 + 18572 + 21851 // ms. Si: IM 124646 (I), 124649 (II) // ms. Sch: MS 5108

Procedencia: mss. A, C₁, D, E, F, G, Si: Sippar // mss. KM, L, N, ST: Nínive // mss. H, Sch: incierta

Género: epopeya

Fotografía: ms. Si: *Iraq* LVIII: 152, 154-158 (I); 164, 166 (II) // ms. Sch: CUSAS 10.2 (pll. V, VII); CDLI P254176

Copia: ms. A: CT 46.1 (ppl. I-XII) // ms. C₁: CT 46.3 (pll. XIII-XXI) // ms. D: *Atrahasīs* pll. 1-6 // ms. E: CT 46.4 (pll. XXI-XXIII) // ms. F: CT 46.2 (pl. VII) // ms. G: CT 44.20 (pl. XVI) // ms. H: *Fs. Garelli*: 409 // ms. KM: CT 46.10-11 (pl. XXV) // ms. L: CT 46.12 (pl. XXV) // ms. N: CT 46.8 (pl. XXIV) // ms. ST: CT 15.49 + CT 13.31 + CT 46.6 (pl. XXIV) + *Or. NS XXXVIII*: 533 + *AfO XXVII*: 72+74 + *Fs. Garelli*: 414 // ms. Si: *Iraq* LVIII: 165, 167 (II) // ms. Sch: CUSAS 10.2 (pll. VI, VIII)

⁵ 2009: 484 n. ad Morgan Tablet i 7 and 13.

⁶ Cf. Wilcke 1977: 157⁷; Haul 2000: 123; Streck 2009: 485 n. ad Morgan Tablet i 14.

⁷ 2000: 123-124, siguiendo una posibilidad sugerida por Wilcke (1977: 157⁷). Cf. asimismo Izre'el 2000: 66.

⁸ Cf. ya Streck 2009: 485 n. ad Morgan Tablet i 14.

Edición: Lambert/Millard 1969; von Soden 1978 (tablilla I); George/al-Rawi 1996 (ms. Si); Shehata 2001⁹; George 2009: 16-25 (ms. Sch); SEAL 1515-1519

Traducciones/estudios: Para los trabajos previos a 1968 cf. Lambert/Millard 1969: 3-5. Con posterioridad: Pettinato 1968; id. 1971 *passim*; Bottéro/Kramer 1989: 526-601; von Soden 1994; Dalley 2000: 1-38; Foster 2005: 227-280; van Koppen 2011; Hecker 2015: 132-143

La disposición del texto en partitura ha debido ser alterada a consecuencia de elementos de la tradición textual y la conservación de las tablillas. Se han incluido los manuscritos posteriores al período paleobabilonio, por resultar indispensables para la reconstrucción de algunos pasajes; sin embargo, las rupturas en el texto se indicarán –en la transcripción y la traducción– en base al texto paleobabilonio. El ms. Si, cuyas fotografías publicadas no permiten apreciar con claridad la disposición de los signos – sólo la segunda de sus tablillas aparece reproducida también en copia–, será citado en último lugar siguiendo la transliteración de George y al-Rawi¹⁰. La tablilla publicada por A. R. George como CUSAS 10.2 aparece aquí designada como «ms. Sch».

Transliteración

A (I 1-20 = ms. A r. i 1-20; ms. ST r. i 2-3; ms. Si I r. 1-20)

- | | | |
|---|----|--|
| 1 | A | <i>i-nu-ma i-^rlu a^r-wi-lum</i> |
| | Si | <i>e-nu-ma i-lu a-^rme⁻-lu</i> |
| 2 | A | <i>ub-lu du-ul-la iz-bi-lu</i> |
| | Si | <i>i-lu ni-ra ib-nu-ú tu-up-ši-ik-^rku^r</i> |
| 3 | A | <i>šu-up-ši-ik i-li ra-bi-[m]a</i> |
| | Si | <i>tu-up-ši-ik i-lu ra-bi-i-ma</i> |
| 4 | A | <i>du-ul-lu-um ka-bi-it ma-a-ad ša-ap-ša-qum</i> |
| | Si | <i>du-ul-lu ka-bi-it-ma ma-a-ad ša-ap-ša-qu</i> |
| 5 | A | <i>ra-bu-tum ^da-nun-na^{ku} se-bé-et-tam</i> |
| | Si | <i>ra-bu-tu an-ka-uk[?]-ku še-bi-it-ta</i> |
| 6 | A | <i>du-ul-lam ú-ša-az-ba-lu ^di-g[i₄]-^rgi₄^r</i> |
| | Si | <i>du-ul-lu ú-šá-az-ba-lu i-gi₄-gi₄</i> |
| 7 | A | <i>a-nu a-bu-šu-nu š[ar-r]u</i> |
| | Si | <i>^da-nu a-bu-šu-nu šar-ru</i> |
| 8 | A | <i>[m]a-li-ik-šu-nu qú-ra-d[u] ^den-líl</i> |
| | Si | <i>ù ma-li-ik-šu-nu qú-ra-a-du ^den-líl</i> |
| 9 | A | <i>[gu₅-u]z-za-lu-šu-n[u] ^d[ni]n-urta</i> |

⁹ La obra de Shehata no es una edición propiamente dicha, sino una sinopsis de los manuscritos. Sin embargo, debido a la publicación de numerosos textos y fragmentos con posterioridad a la edición de Lambert y Millard y a la ausencia de nuevas ediciones críticas, resulta indispensable para la reconstrucción del texto.

¹⁰ 1996.

- Si gu-za-lá-šu-nu ^dnin-urta
- 10 A [ù] gal-lu-šu-nu ^d[en]-nu-gi
Si ù gal-lu-šu-nu i-lu ^den-nu-gi
- 11 A ʿkuʿ-tam i-ḥu-zu ʿleʿ-ti-ša
Si x-ti i-ḥu-zu le-ti-i-ša
- 12 A is-qá-am id-du-ú i-lu iz-z[u]-zu
Si is-qá id-du-ú šu-nu iz-zu-zu
- 13 A ʿa-nuʿ i-te-li š[a]-ʿme-eʿ-ša
Si ^da-nu i-te-li ša-me-e-šu
- 14 A [^den-líl i]-ḥu-uz erʿ-še-tam ba-ú¹(PA)-la-[t]u-uš-šu
Si ^den-líl i-ḥuʿ-zu er-še-tam ba-ú-la-tu-uš-šu
- 15 A [ši-ga-ra n]a-aḥ-ba-lu ti-a-am-tim
Si ši-ga-ra na-aḥ-ba-li ti-a-am-ti
- 16 A [it-ta-a]d-[n]u a-na ^den-ki n[a]-aš-ši-ʿkiʿ
Si it-ta-ad-nu a-na ^dé-a ^dni-iš-ši-i-ki
- 17 A [šu-ut a-ni]m i-lu-ʿú šaʿ-me-ʿeʿ-ša
Si šu-ú-ut ^da-nim i-lu-ú ša-me-e-šu
- 18 A [šuʿ-utʿ ^de nʿ - k iʿ aʿ-naʿ a]p-si-ʿiʿ [it-t]a-ar-du
S [. . . š]uʿ(KU)-ut ap-se-e [itʿ-taʿ-r]e-du-ma
Si šu-ú-ut ^dé-a apʿ-saʿ-a-šu it-tar-du
- 19 A [ir-te-qú . . . šu]-ú-u[t š]a-ma-i
Si ir-te-qú e-x x šuʿ-ú-utʿ šá-ma-a-mi
- 20 A [du-ul-la ú-ša-a]z-[bi]-lu
Si duʿ-ul-luʿ izʿ-za-ab-bi-luʿ šuʿ-ú-utʿ ^den-líl

B (I 91-143 = ms. A r. i 35-iii 17, iii 25-29; ms. E r. ii 10-21; ms. F ii 1ʿ-11ʿ; ms. L r. 1ʿ-14ʿ; ms. ST r. ii 8-27; ms. Si I v. 24-II r. 30)

- 91 A ^dnuska pí-a-šu i-pu-ša-ʿamʿ-ma
- 92 A is-sà-qar a-na qú-ra-di ^den-líl
- 93 A be-lí bi-nu bu-nu-ka
- 94 A ma-ru ra-ma-ni-ka mi-in-šu ta-ʿduʿ-ur
- 95 A ʿ^den-líl bi-nu bu-nu-ka
- 96 A ma-ru ra-ma-ni-ʿkaʿ mi-in-šu ta-d[u]-ur
- 97 A šu-pu-ur a-na[m] li-še-ri-du-[nim-m]a
- 98 A ^den-ki¹(KID) li-ib-bi-ku-nim a-na m[a-aḥ-ri-k]a

- 99 A *iš-pu-ur a-nam ú-še-ri-[du-ni-i]š-šu*
- 100 A ^den-ki *ib-bi-ku-nim a-na ma-a[h-ri]-šu*
- 101 A *wa-ši-ib a-nu šar-^rri^ʔ [ša-m]e-e*
Si *a-ši-ib ^da-nu šar-[ri ša-ma-a-mi]*
- 102 A *šar-ri ap-si-i ^den-^rki ⁱʔ-[x-(x)-i]k-^rki^ʔ*
Si *šar-ri ap-[ši-i ^dé-a . . .]*
- 103 A *ra-bu-tum ^da-nu[n-na^{ku} w]a-aš-bu*
F *ra-bu-t[um ^da-nun-na^{ku} wa-aš-bu]*
Si *ra-bu-^rú^ʔ-[tum ^da-nun-na^{ki} áš-bu]*
- 104 A ^den-líl *it-bé-ma ša-[ki-in] ^rdi^ʔ-nu*
F ^den-líl *it-b[é-ma ša-ki-in di-nu]*
Si ^den-líl *[it-bé-e-ma ša-kin di-i-nu]*
- 105 A ^den-líl *pí-a-šu i-[pu-ša-a]m-ma*
Si ^den-líl *[pa-a-šu i-pu-ša-am-ma]*
- 106 A *is-sà-qar a-n[a i-li ra-b]u-tim*
L *[is-sà]-qar ana ^ri^ʔ-[l]í aḫ-[ḫe-e-šu]*
Si *iz-[za-ka-ra a-na i-li aḫ-ḫe-e-šu]*
- 107 A *ia-a-ši-im-ma-a i[t-te-né-ep-p]u-^ruš^ʔ*
F *ia-a-ši-im-ma-[(a) it-te-né-ep-pu-uš]*
L *[ia-ši-i]m-ma-[a i]t-te-né-e[p-pu-uš]*
Si *ia-[a-ši-im-ma . . .] . . .*
- 108 A ^rta-ḫa^ʔ-za *e-ep-pu-uš ša ^rx x x^ʔ [(x)]*
L ^rmi^ʔ-[na]-^ra^ʔ a-^rmu^ʔ-[u]r a-[na-ku]
Si *ta-ḫa-[za e-ep-pu-uš ša . . .] . . .*
- 109 A *i-NI mi-na-a a-mu-ur a-[n]a-ku*
F *i-NI mi-na a-^rmu^ʔ-[ur a-na-ku]*
L ^rmi^ʔ-[na]-^ra^ʔ a-^rmu^ʔ-[u]r a-[na-ku]
Si *x x mi-na-a [a-mu-ur . . .] . . .*
- 110 A *qá-ab-lum i-ru-ša a-na ba-bi-[i]a*
L *[qá-ab-lu]m ^ri-ru-ša^ʔ ab-^rba^ʔ-[a-bi-ia]*
Si *qá-ab-li [i-ru-ša ab-ba-a-bi-ia]*
- 111 A *a-nu pí-a-šu i-pu-ša-am-[m]a*
F *an^{nu} pa-a^ršu^ʔ [i-pu-ša-am-ma]*
L ^rx^ʔ ^da-nu-um *pa-a-[šu i-pu-ša-am-ma]*
Si ^da-nu-um^ʔ *pa-a-šu [i-pu-ša-am-ma]*
- 112 A *is-sà-qar a-na qú-ra-di ^rd^en^ʔ-líl*
L ^ri^ʔ-[za]-^raq-qar^ʔ *ana a-ḫi-šu [^den-líl]*
Si *i-zak-^rkar^ʔ a-na [a-ḫi-šu ^den-líl]*

- 113 A [s]í-*iq-ra* ša^di-gi-gu
F s'í-*iq-ra* [ša^di-gi-gu]
L [s'í-*iq*]-r[a š]a^di-g[i₄-gu]
Si s'ì-*iq-r*[a šá^di-gi₄-gi₄]
- 114 A [i]l-mu-ú *ba-bi-iš-[k]a*
Si [ip-*ḥu-ru-nim a-ab-ba-bi-iš-ka*]
- 115 A li-ši-ma^rdⁿ[nuska li-il-ma-da a-wa-sú-nu]
F li-ši-^rma^r [^dnuska li-il-ma-da a-wa-sú-nu]
L [l]i-ši-ma^dnuska^rlil'-[ma-da a-mat-su-nu]
Si [l]i-ši-ma^d[nuska li-il-ma-da a-mat-su-un]
- 116 A *te-er-ta* ^rx' [. . .]
F *te-er-ta* [. . .]
- 117 A *a-na ma*-[ri[?]-ka[?] . . .]
- 118 A ^den-líl *pí-a-šu* [i-pu-ša-am-ma]
F ^den-líl *pa-a-^ršu^r* [i-pu-ša-am-ma]
L [^den-líl] *pa-a-šu i*-[pu-ša-am-ma]
ST ^da-nu ka^{šú} dū^{ša}
Si ^da-nu-um *pa-a-š*[u i-pu-ša-am-ma]
- 119 A *is-sà-qar* ^ra^r-n[a sugal₇ ^dnuska]
L [is-sà-a]q-qar ana i-l[^ri[?] . . .]
ST *i-qab-bi mu* [a-na ^dnuska]
Si as- sugal₇^{li}-šū[?] ^dnuska^riz'-za-[aq-qar]
- 120 A ^dnuska *pé-t*[e ba-ab-ka]
F ^dnuska *pé-t*[e ba-ab-ka]
L [^dnusk]a *pe-te* [ká-ka]
ST ^dnuska *pe-te* ká-ka
Si ^dnuska *pi-^rte^r* ba-a[?]-[ab-ka]
- 121 A *ka-ak-ki-ka* l[e-qé-ma ši-i a-na pu[?]-úḥ[?]-ri[?](-šū[?]-nu[?])]
L [ka-a]k-^rki^r-ka [le-qé ši-i ana . . .]
ST ^{ḡeš}tukul^{meš}-ka [le-qé ši-i ana . . .]
Si *ka-ak-ki-ka li-qé-ma ši-i ap-pu-*⟨*úḥ-ri*⟩**
- 122 A *i-na pu-úḥ-r*[i ka-la i-li-ma]
F ^ri-na^r pu-*ḥu-ur k*[a-la i-li-ma]
L [ina pu-uḥ-]-ru [ka-la i-li-ma]
ST *i-na ukkin* šá di ḡir^{meš} gal^{meš}
Si *ip-pu-ú-uḥ-ri ka-la i-li-i-*⟨*ma*⟩**
- 123 A *ki-mi-is i-zi-i*[z te-er-ti šu-un-ni]
E [ki-mi-is i-zi-iz te-er-ti šu-un]-ni
ST *ki-mi-šū-nu-ti* [. . .]
Si *ki-mi-is-ma i-zi-iz te-e-er-ti šu-*⟨*un-ni*⟩**

- 124 A *iš-pu-ra-an-ni* [*a-bu-ku-nu a-nu*]
 E [*iš-pu-ra-an-ni a-bu-ku-nu*] ^ʾ*a*-*nu*
 F [*iš*]-^ʾ*pu*-*ra-an*-^ʾ*ni* [*a-bu-ku-nu* ^d*a-nu*]
 ST *iš-pu-ra-an-ni* ^d*a*-[*nu a-a*]-*ku-nu*
 Si *um-ma iš-pu-ra-an-ni-im a-bu-ku-nu* ^d*a*-<*nu-um*>
- 125 A *ma-li-ik-ku-nu* [*qú-ra-du* ^d*en-líl*]
 E [*ma-li-ik-ku-nu qú-ra-du* ^d*en-líl*]
 ST *ma-lik-ku-nu* *q[u-ra-du* ^d*en-líl*]
 Si *ù ma-li-ik-ku-nu qú-ra-a-du* <^d*en-líl*>
- 126 A *gu₅-uz-za-lu-ku-[nu* ^d*nin-urta*]
 E [*gu₅-uz-za-lu-ku-nu* ^d*nin*]-^ʾ*urta*^ʾ
 ST ^ʾ*gu-za*-[*lu*]-*ku-nu* ^{dʳ}*nin*-[*urta*]
 Si *gu-za-lá-ku-nu* ^d<*nin-urta*>
- 127 A *ù gal-lu-ku-n[u* ^d*en-nu-gi*]
 E [*ù gal-lu-ku-nu* ^d*en-n*]*u-gi*
 ST [*ù* ^ʾ*gal*^ʾ-*lu*^ʾ-*ku*^ʾ-*nu*^ʾ *an-nu-gal*]
 Si *ù gal-lu-ku-nu i-lu* ^d*en*-<*nu-gi*>
- 128 A *ma-an-nu-um-m[i i-lu bé-el qá-ab-lim]*
 E [*ma-an-nu-um-mi i-lu bé-el qá*]-*ab-lim*
 ST *ma-n[u-m]**a en murub₄*
 Si *ma-an-nu-um-ma i-lu be-el qá-ab-lim*
- 129 A *ma-^ʾan-^ʾnu-um-[mi i-lu bé-el ta-ḥa-zi]*
 E [*ma-an-nu-um-mi i-lu bé-el ta*]-^ʾ*ḥa*^ʾ-*zi*
 ST [*ma-nu-ma en mē*]
 Si ^ʾ*ma*^ʾ-*an-nu-um-ma i-lu be-el ta-ḥa-zi*
- 130 A *ma-^ʾan-nu-um-^ʾ[mi ig-ra-am tu-qú-um-tam]*
 E [*ma-an-nu-um-mi ig-ra-am t*]*u-qú-um-tam*
 ST *ia-^ʾú* *dī ġir šá ib-na-^ʾa* [*ġeš-lá*]
 Si [*ma*]-*an-nu-um-ma šá* ^ʾ*ib-lu-lu*^ʾ *tu-qum-tam*
- 131 A *q[á-ab-lum i-ru-ša(-am) a-na ba-ab* ^d*en-líl*]
 E [*qá-ab-lum i-ru-ša(-am) a-na ba-ab*] ^{dʳ}*en*^ʾ-*líl*
 ST *qa-a[b-l]u i-ru-ṭa ana* [*ká* ^d*en-líl*]
 Si *q[á]-a[b]-lam i-ru-ša ab-ba-a-ba* ^d*en-líl*
- 132 E [^d*nuska ip*^ʾ-*te*^ʾ *ba*^ʾ]-^ʾ*ab*^ʾ-*šu*^ʾ
 ST ^d[*nusk*]*a an-ni-t[a i-na še-me-e-šú]*
 Si ^d*nuska il-qé te-e-er-ta*
- 133 E [*ka-ak-ki-šu il-qé-ma* (*x*)] ^ʾ*x x x*^ʾ ^d*en-líl*
 ST ^{ġeš}*tukul*^{meš} -*šú il-t[a-qé-ma it-ta-ši ana pu-úḥ-ri]*
 Si *ip-te-ma ba-a-ba it-ta-ši ap-^ʾpu-úḥ*^ʾ-*ri*
- 134 E [*i-na pu-úḥ-ri k*]*a-^ʾla*^ʾ *i-li-ma*
 ST *i-na ukkin šá dī ġir*^{meš} *gal*^{meš}

- Si *ip-pu-úh-ri ka-la i-li-i-ma*
- 135 E *[ik-mi-is-ma iz-z]i¹-^ˈiz te-er^ˈ-[t]am ip-šu-ur*
 ST *[ik-mis-su-nu-ti iz-zi-su²-nu²-ti² iq-ba]-^ˈšu^ˈ-[nu-ti te²-er²-ta²]*
 Si *ik-mi-is-ma iz-zi-iz te-er-tam it-^ˈta^ˈ-d[in]*
- 136 E *[iš-pu-ra-an-ni a-b]u-ku-nu a-^ˈnu^ˈ*
 ST *[iš-pu-ra-an-ni a-a²-ku-nu ^da]-^ˈnu-um^ˈ*
 Si *iš-pu-ra-an-ni-mi a-bu-ku-nu ^da-nu-um*
- 137 E *[ma-li-ik-ku-nu qú-r]a-du ^ˈen^ˈ-[líl]*
 ST *[ma-lik-ku-nu qu-ra-du ^de]n-líl*
 Si *ù ma-^ˈli^ˈ-ik-ku-nu qú-ra-a-du [^d]en-líl*
- 138 E *[gu₅-uz-za-lu-ku-nu ^dn]in-urta*
 ST *[gu-za-lu-ku-nu ^dnin-urta]*
 Si *gu-za-l[u-k]u-nu ^dnin-urta*
- 139 A *^ˈù^ˈ [gal-lu-ku-nu ^den-nu-gi]*
 E *[ù gal-lu-ku-nu ^de]n-nu-gi*
 ST *[ù² gal²-lu²-ku²-nu²] an-nu-gal*
 Si *ù gal-lu-ku-nu [i-l]u ^d[en-n]u-gi*
- 140 A *m[a-an-nu-um-mi i-lu bé-el qá-ab-lim]*
 E *[ma-an-nu-um-mi i-lu bé-el qá-a]b-lim*
 ST *[ma-nu-ma en murub₄]*
 Si *ma-a[n-nu]-um-mi i-lu be-el qá-ab-[lim]*
- 141 A *ma-[an-nu-um-mi i-lu bé-el ta-ḥa-zi]*
 E *[ma-an-nu-um-mi i-lu bé-el ta-ḥa]-zi*
 ST *[ma-nu-ma e]n mē*
 Si *ma-a[n]-nu-um-mi i-lu be-el ta-ḥa-z[i]*
- 142 A *ma-[an-nu-um-mi ig-ra-am tu-qú-um-tam]*
 E *[ma-an-nu-um-mi ig-ra-am tu-qú-u]m-tam*
 ST *[ia-ú di ġir šá ib-na]-a ġeš-lá*
 Si *ma-[a]n-nu-um-mi šá ib-lu-lu tu-^ˈqum^ˈ-[tam]*
- 143 A *qá-a[b-lum i-ru-ša(-am) a-na ba-ab ^den-líl]*
 E *[qá-ab-lum i-ru-ša(-am) a-na ba-ab] ^de]n-líl*
 ST *[qa-ab-lu i-ru-ṭa ana] ^ˈká^ˈ ^den-líl*
 Si *q[á-a]b-l[a]m i-ru-ú-ša ab-ba-a-[ba ^den-líl]*

C (I 168-179 = ms. A r. iii 54-56; ms. G r. ii' 1-6; ms. KM v. 6-16; ms. L v. 2-7; ms. N; ms. Si II 53-66)

- 168 A *^den-líl i[t-ta-š]a-ar a-wa-as-su*
 KM *[i-l]u ^ˈi^ˈ-t[a-dar mu-ú-du-us-s]u*
 Si *[i-lum i]-ta-dar mu-^ˈú^ˈ-[du-us-su]*
- 169 A *is-sà-q[ar a-na q]ú-[r]a-di a-nim*
 KM *is-sà-aq-qar ana a-ḥi-šu {šU} ^da-nu*

- Si [iz]-za-[aq-qar] a-na a-ḫi-šú [^da-nu-um]
- 170 A e-te-e[l-li iš-ti-k]a a-na ša-ma-i
 KM e-tel-li iš-ti-k[a ana šá-m]a-mi
 L [e-tel-li i]š-ti-ka ana ʾšá-[-ma-mi]
 Si [e]-te-e[l-li iš-t]i-ka [aš-ša-ma-mi]
- 171 KM par-ša-am ta-ba-a[l-ma li-qé qá-a]t i[d]-ka
 L [par-ša t]a-ba-al-ma l[i-qé q[á-at id-ka]
 Si [pa]-ar-ša-a[m ta-ba-a]l-mi l[i-qé q]áʾ-at ʾiʾ-[-di-kaʾ]
- 172 KM aš-bu ^da-nun-na^k[ⁱ ma]-ḫar-ka
 L [aš-bu ^da-nu]n-na^{ki} {x} ma-ḫar-[ka]
 N [aš-bu ^d]ʾ a-nunʾ-n[^a^{ki} ma-ḫar-ka]
 Si [áš]-bu [^da-nun]-na^k[ⁱ] ma-ḫar-[ka]
- 173 KM i-lu iš-te-en š[i-si-ma l]i-id-du-šú par-ši
 L [i-lu iš-te]-ʾenʾ šī-s[i]-ma [li-id-du-šú par-ši]
 N i-lu iš-t]e-en šī-si-m[a li-id-du-šú par-ši]
 Si [i]-lam [iš-te-en šī-i-ma] ʾliʾ-i[d-d]i-šú pa-ar-[-ši]
- 174 G ^dé-a pa-a-šu ʾiʾ-[-pu-ša-am-ma]
 KM ^da-nu pa-a-šu i-pu-šá-[-am-ma]
 L [^daʾ-nuʾ pa-a-š]u i-p[u-šá-am-ma]
 N [^da-n]u pa-a-šu ʾiʾ-[-pu-šá-am-ma]
 Si [^da]-nu-u[m pa-a-šu i-p]u-ša-a[m-ma]
- 175 G is-sà-qar a-na di ġir^{meš} a[ḫ-ḫi-šu]
 KM [is-sà]-aq-qar ana i-li aḫ-ḫi-šú
 L [is-sà-aq-qar ana] ʾiʾ-l[i aḫ-ḫi-šú]
 N [is-sà-a]q-qar ana i-li [aḫ-ḫi-šú]
 Si iz-za-[aq-qar a-na i-li aḫ-ḫ]e-e-[-šu]
- 176 G mi-nam kar-ši-šu-nu ni-i[k-ka-al]
 KM mi-nam kar-ši-šú-nu n[i-ik]-ka-al
 N [mi-nam] kar-ši-šú-nu [ni-ik-ka-al]
 Si mi-n[am kar-ši-šú-nu ni-i]k-ka-a[l]
- 177 G ka-bi-it du-ul-la-šu-ʾunʾ [ma-a-ad ša-ap-ša-aq-šu-un]
 KM ʾka-bit-ma du-ulʾ-[-la-šu-un ma(-a)-a]d ša-ap-ša-aq-šu-un
 N [ka-bit] dul₆-la-šú-un m[a(-a)-ad ša-ap-ša-aq-šú-un]
 Si ka-[bi-it-ma dul]-la-šu-nu ma-a-a[d ša-ap]-ša-aq-šú-u[n]
- 178 G u₄-mi-ša-am-ma er-še-t[a . . .]
 KM [u₄-mi-ša-am-ma er-še-ta . . .] ʾxʾ-na-a-tu
 N [u₄-mi-ša-am-m]a e[r-še-ta . . .]
 Si u₄-[mi-ša-am]-ʾmaʾ er-še-tum x[. . .]-na-a-at
- 179 G tu-uk-kum ka-b[i-it ni-še-em-me(-ma) ri-ig-ma]
 KM [. . . ka-bit ni-še-e]m-me ri-ig-ma
 N [. . . ka-b]i-i[t ni-še-em-me ri-ig-ma]

Si *d[u-ul-l]u ka-bi-it-ma ni-š[e-e]m-^ˈme-ma^ˈ ri-ig-ma*

D (II v 13-35 = ms. D v. v 13-35; ms. H v. 1-22)

- 13 D *li-ib-^ˈba^ˈ-ti ma-l[i ša^di-gi-gi]*
 14 D *ra-bu-tu[m]-mi^da-n[un-na^{ku} ka-lu-ni]*
 15 D *ub-la pí-i-ni iš-ti-[ni-iš ma-mi-tam]*
 H *[ub-la pí-i-ni iš-t]i-^ˈni-iš^ˈ [ma-mi-tam]*
- 16 D *iš-šú-ur a-nu^{ˈd}iškur e-le-nu]*
 H *[iš-šú-ur a-nu^{ˈd}iš]kur e-le-nu*
- 17 D *^ˈa-na-ku^ˈ aš-šú-ur^ˈ er^ˈ-š[e-tam ša-ap-li-tam]*
 H *[a-na-ku^ˈ aš-šú-ur er-š]e-tam ša-ap-li-tam*
- 18 D *a-ša-ar^den-^ˈki^ˈ [il-li-ku-ma]*
 H *[a-ša-ar^den-ki i]l-li-ku-ma*
- 19 D *^ˈip^ˈ-tú-ur ul-l[a an-du-ra-ra iš-ku-un]*
 H *[ip-tú-ur ul-la a]n-du-ra-ra iš-ku-un*
- 20 D *ú-[m]a-aš-š[e-er a-na ni-ši mi-še-er-tam]*
 H *[ú-wa-aš-še-er a-na n]i-ši mi-še-er-ta*
- 21 D *iš-[k]u-u[n . . . i-na aš-qú-la-lu ša-am-ši]*
 H *[iš-ku-un . . . i]-na aš-qú-la-lu ša-am-ši*
- 22 D *^den-líl pí-a-^ˈšu i^ˈ-[pu-ša-am-ma]*
 H *[^den-líl pí-a-šu] ^ˈi^ˈ-pu-ša-am-ma*
- 23 D *a-na sugal^{ˈd}[n]uska is-sà-qar]*
 H *[a-na suga]l^{ˈd}nuska is-sà-qar*
- 24 D *^ˈMU.NA x ma^ˈ-[r]i li-i[b-bi-ku-nim]*
 H *[. . . ma-ri li]-ib-bi-ku-nim*
- 25 D *li-[še-ri-d]u-ni a-na ma-a[h-ri-ia]*
 H *[li-še-ri-du-ni a-na ma-a]h-ri-ia*
- 26 D *^ˈMU.NA ^ˈx^ˈ ma-ri ib-bi-ku-š[u-um-ma]*
 H *[. . . ma-ri ib-b]i-ku-šu-um-ma*
- 27 D *is-sà-qar-šu-nu-ši qú-ra-du^{ˈd}[en-líl]*
 H *[is-sà-qar-šu-nu-ši qú-ra]-du^den-líl*
- 28 D *ra-bu-tum-mi^{ˈd}a-nun-na k[a-lu-ni]*
 H *[ra-bu-tum-mi^da-nun-n]a ka-lu-ni*
- 29 D *ub-la pí-i-ni iš-ti-ni-iš ma^ˈ(AG)-[mi-tam]*
 H *[ub-la pí-i-ni iš-ti-ni-i]š ma-mi-tam*
- 30 D *iš-^ˈšú^ˈ-ur a-nu^diškur e-le-[nu]*
 H *[iš-šú-ur a-nu^diškur] ^ˈe^ˈ-le-nu*

- 31 D *a-na-^ˈku^ˈ aš-šú-ur er-še-tam^ˈ ša^ˈ-[ap-li-tam]*
H *[a-na-ku aš-šú-ur er-še-tam š]a-ap-li-tam*
- 32 D *a-ša-ar^ˈ at^ˈ-ta ta-a[l-li-ku-ma]*
H *[a-ša-ar at-ta ta-al-li]-ku-ma*
- 33 H *[ta-ap-ťú-ur ub-la an-d]u-ra-ra ta-aš-ku-un*
34 H *[tu-wa-še-er a-na ni]-ši mi-še-er-ta*
35 H *[ta-aš-ku-un . . . i-n]a aš-qú-la-lu / [ša]-am-ši*

E (ms. Sch r. i 1-4)

- 1 *[ip]-^ˈpa^ˈ-[r]i^ˈ(AR)-iš an^{nu}-um i-na ša-ma-^ˈi-i*
2 *^ˈmi^ˈ-lu-um i-na na-^ˈag-bi-im^ˈ ú-^ˈka^ˈ-ti-im / š[e-ra r]a-ap-ša*
3 *ša-m[i]-i im-lu-ú ú-ga-ru-ú*
4 *^ˈbu^ˈ-b[u]-ti-iš ni-ši-i ti-wi-ti-iš / ma-tim*

F (ms. Sch r. ii 1-5)

- 1 *é-a^ˈ pa^ˈ-a-šu [i-pu-ša-am-ma]*
2 *i-sà-[q]á-ra-a[m a-n]a qú-r[a-di^den-líl]*
3 *mi-nam i-šur^ˈ an^{nu-um} dⁱškur [e-le-nu]*
4 *ù at-ta mi-nam ta-šú-u[r er-še-tam] / ša-ap-li-tam*
5 *a-ša-ar a-na-ku al-li-i[k]*

G (II vi 23-30 = ms. D v. vi 23-30)

- 23 *[ra-bu-tum^da-nun-n]a [ka-lu-ni]*
24 *[ub-l]a^ˈ pí-i-ni iš-ti^ˈ-[ni-iš ma-mi-tam]*
25 *[iš-š]ú-ur a-nu^diškur e-le-e-nu*
26 *[a-n]a-[k]u^ˈ aš-šú-ur er-še^ˈ-tam ša-ap-^ˈli^ˈ-tam*
27 *[a-ša]r at-ta^(borrón) ta-al-li-ku-ma*
28 *[ta-a]p-ťú-ur ul-^ˈla^ˈ an-du-ra-ra ta-aš-ku-un*
29 *[tu-w]a-še-er a-na ni-ši mi-še-er-tam*
30 *[ta-aš-ku-un (x)]^ˈx x^ˈ NA i-na aš-^ˈqú^ˈ-la-lu^ˈ ša-am-^ˈši*

H (III iii 51-54 = ms. C₁ r. iii 51-54)

- 51 *e-ša-am a-nu il-li-kam be-el^{te}₄-mi*
52 *i-lu ma-ru-šu iš-mu-ú sí-qí-ir-šu*
53 *ša la im-ta-al-ku-ma iš-ku-^ˈnu a^ˈ-[bu-ba]*
54 *ni-^ˈši ik-mi-su a^ˈ-na ka-^ˈra^ˈ-[ši]*

I (III v 36-51 = ms. C₁ v. v 36-51)

- 36 *[i-nu-m]a i-ku-lu ni-qí-a-am*
37 *[^dnin-t]ur₅ ib-be-e-ma*
38 *^ˈna-ap^ˈ-ħa-ar-šu-nu ut-ta-až-za-am*
39 *e-ša-a a-nu il-li-ka-am*
40 *be-el^{te}₄-e-mi*
41 *^den-líl iṭ-ħi-a a-na qú-ut-ri-ni*
42 *ša la im-ta-al-ku-ú-ma / iš-ku-nu a-bu-ba*

- 43 *ni-ši ik-mi-su a-na ka-ra-ši*
 44 *ub-^ˈla^ˈ pí-i-ku-nu ga-me-er-tam*
 45 *^ˈel^ˈ-lu-tum zi^l(NUN[?])-mu-ši-na i^ˈ-ad-ru*
 46 *ù ši-^ˈi^ˈ iṭ-ḥe-e-ma / a-na su-bé-e ra-bu-^ˈti^ˈ*
 47 *ša a-nu i-lu^l(ŠU)-lu^l(MA) i-pa-an qá-a[d^l-mi]*
 48 *ia-a-at-tum ni-is-sà-s[ú-nu]*
 49 *lu-ú ši-im-ti i-ba-[a]*
 50 *li-še-ša-an-ni i-na né-e[l]-^ˈme^ˈ-[ni]*
 51 *pa-ni-ia li-ip-t[e]*

J (III vi 5-15 = ms. C₁ v. vi 5-15)

- 5 *ma-ku-ra i-ta-ma-ar q[ú-ra-du^den-líl]*
 6 *li-ib-ba-^ˈti ma-li^ˈ ša^ˈi-gi^ˈ-[gi]*
 7 *ra-^ˈbu^ˈ-tum^da-^ˈnun^ˈ-na^ˈka^ˈ-lu-^ˈni^ˈ*
 8 *ub-la pí-i-ni^ˈiš^ˈ-ti-ni-iš^ˈma^ˈ-mi-tam*
 9 *a-ia-^ˈa^ˈ-nu ú-ši BI-[t]i-iš-tum*
 10 *ki-i ib-l[u]-uṭ^ˈa^ˈ-[w]i-lum / ^ˈi-na ka^ˈ-[r]a-ši*
 11 *a-nu pí-a-šu i-p[u-š]a-am-ma*
 12 *is-sà-qar a-na qú-r[a-d]i^den-^ˈlíl^ˈ*
 13 *ma-an-nu an-ni-tam*
 14 *^ˈša la^ˈ^den-^ˈki^ˈ i-ip-^ˈpu^ˈ-uš*
 15 *[. . .] ul ú-ša-ap-ta sí-iq-r[a]*

Transcripción

A

- 1 *inūma ilū awīlum*
 2 *ublū dulla(m) izbilū šupšikka*
 3 *šupšik ilī rabī-[m]a*
 4 *dullum kabit mād šapšāqum*
 5 *rabūtum Anūnakū sebettam*
 6 *dullam ušazbalū Ig[i]gī*
 7 *Anu(m) abūšunu š[arr]u(m)*
 8 *[m]ālikšunu qurād[u(m)] Ellil*
 9 *[gu]zzalūšun[u Ni]nurta*
 10 *[u] gallūšunu [En]nugi*
 11 *kūtam īḫuzū lētīša*
 12 *isqam iddū ilū izz[u]zzū*
 13 *Anu(m) īteli š[a]mēša(m)*
 14 *[Ellil ī]ḫuz eršetam ba^ˈulātuššu*
 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššīki(m)*
 17 *[šūt Ani]m īlū šamēša(m)*
 18 *[šūt Ea ana(?)]A]psī [itt]ardū*
 19 *[irteqqū . . . š]ū[t š]amā ī*

20 [dulla(m) uša]z[bi]lū Igigī

B

- 91 Nuska piašu īpušam-ma
92 issaqar ana qurādi(m) Ellil
93 bēlī bīnu(m) būnūka
94 mārū ramānīka mīnšu tādur
95 Ellil bīnu(m) būnūka
96 mārū ramānīka mīnšu tadur
97 šupur Ana[m] lišēridū[nim-m]a
98 Ea libbikūnim ana m[aḥrīk]a
99 išpur Anam ušēri[dūni]ššu
100 Ea ibbikūnim ana ma[ḥrī]šu
101 wašīb Anu(m) šar [šam]ē
102 šar Apsī(m) Ea . . [. . .] . . .
103 rabūtum Anu[kkū w]ašbū
104 Ellil itbē-ma ša[kin] dīnu(m)
105 Ellil piašu ī[puša]m-ma
106 issaqar an[a ilī rab]ūtīm
107 jāšim-ma ī[ttenepp]uš
108 taḥāza(m) ēppuš ša . . .
109 . . . mīnā āmur a[n]āku
110 qablum iruša ana bābī[j]a
111 Anu(m) piašu īpušam-[m]a
112 issaqar ana qurādi(m) Ellil
113 siqra(m) ša Igigū
114 [i]lmū bābiš[k]a
115 līṣī-ma [Nuska lilmada(m) awāssunu]
116 tērtā(m) . . [. . .]
117 ana mā[rīka(?)] . . .
118 Ellil piašu [īpušam-ma]
119 issaqar an[a šukkalli(m) Nuska]
120 Nuska pet[e bābka]
121 kakkīka l[eqē-ma šī ana . . .]
122 ina puḥur k[ala ilī-ma]
123 kimis īzi[z tērtī šun]ni
124 išpuranni [abūkunu] Anu(m)
125 mālikkunu [qurādu(m) Ell]il
126 guzzalūku[nu Nin]urta
127 u gallūkun[u Enn]ugi
128 mannum-m[i ilu(m) bēl q]ablim
129 mannum-[mi ilu(m) bēl tā]ḥāzi(m)
130 mannum-[mi igrām t]uqumtam
131 q[ablum iruša(m) ana bāb] Ellil

- 132 [Nuska ip̄te(?) b]ābšu(?)
 133 [kakkīšu ilqē-ma . .] . . . Ellil
 134 [ina puḫur k]ala ilī-ma
 135 [ikmis-ma izz]iz tēr[t]am
 136 [išpuranni ab]ūkunu Anu(m)
 137 [mālikkunu qur]ādu(m) El[lī]l
 138 [guzzalûkunu N]inurta
 139 u [gallûkunu E]nnugi
 140 m[annum-mi ilu(m) bēl qa]blim
 141 ma[nnum-mi ilum bēl tāḫā]zi(m)
 142 ma[nnum-mi igrām tuqu]mtam
 143 qa[blum iruša(m) ana bāb E]llil

C

- 168 Ellil i[ttaṣ]ar awāssu
 169 issaq[ar ana q]u[r]ādi(m) Anim
 170 ete[llī ištīk]a ana šamā `ī
 171 [parṣam tabal-mi liqe qāt idīka]
 172 [ašbū Anūnakū maḫarka]
 173 [ila(m) ištēn šisī-ma liddišū parṣī]
 174 Anu(m) (!) piašu ī[pušam-ma]
 175 issaqar ana ilī a[ḫḫīšu]
 176 mīnam karṣīšunu nī[kkal]
 177 kabit dullašun [mād šapšaḳšun]
 178 ūmīšam-ma eršet[a(m) ...]
 179 tukkum kab[it nišemme rigma(m)]

D

- 13 libbāti mal[i ša Igigī]
 14 rabūtu[m]-mi An[ūnakū kalūni]
 15 ubla(m) pīni ištīniš [māmītam]
 16 iṣṣur Anu(m) [Ad]ad elēnu
 17 anāku aṣṣur eršetam šaplītam
 18 ašar Ea [i]llikū-ma
 19 ip̄tur ull[a(m) a]ndurāra(m) iškun
 20 u[m]ašš[ar ana n]ištī mišertam
 21 išk[u]n . . . i]na ašqulāl šamši(m)
 22 Ellil piašu īpušam-ma
 23 ana sukkalli(m) Nuska issaqar
 24 . . . mārī libbikūnim
 25 lī[šerid]ūni ana maḫrīja
 26 . . . mārī ibbikūšum-ma
 27 issaqaršunūši qurādu(m) Enlil
 28 rabūtum Anūnakū kalūni

- 29 ubla(m) pīni ištīniš māmītam
 30 iṣṣur Anu(m) Adad elēnu
 31 anāku aṣṣur eršetam šaplītam
 32 ašar atta ta[lli]kū-ma
 33 [tapṭur ulla(m) and]urāra(m) taškun
 34 [tuwaššer ana ni]šī mišerta(m)
 35 [taškun . . . in]a ašqulāl [š]amši(m)

E

- 1 [ip]pariš Anum ina šamā`ī
 2 mīlum ina nagbim ukattim ṣ[ēra(m) r]apša(m)
 3 šammī imlû ugārû
 4 bub[û]tiš nišī tiwītiš mātīm

F

- 1 Ea pāšu [īpušam-ma]
 2 issa[q]ara[m an]a qur[ādi Ellil]
 3 mīnam iṣṣur Anum Adad [elēnu]
 4 u atta mīnam taṣṣu[r eršetam] šaplī[tam]
 5 ašar anāku alli[k]

G

- 23 [rabûtum Anūnak]û [kalūni]
 24 [ubl]a(m) pīni ištī[ni]š māmītam
 25 [iṣṣ]ur Anu(m) Adad elēnu
 26 [an]ā[k]u aṣṣur eršetam šaplītam
 27 [aša]r atta tallikū-ma
 28 [ta]pṭur ulla(m) andurāra(m) taškun
 29 [tuw]aššer ana nišī mišertam
 30 [taškun . . .] . . . ina ašqulāl šamši(m)

H

- 51 êša(m) Anu(m) illikam bēl tēmi(m)
 52 ilû mārûšu išmû siqiršu
 53 ša lā imtalkū-ma iškunu a[būba(m)]
 54 nišī ikmisu ana karā[ši(m)]

I

- 36 [inūm]a īkulū niqiam
 37 [Nint]ur itbē-ma
 38 napḥaršunu uttazzam
 39 êša(m) Anu(m) illikam
 40 bēl tēmi(m)
 41 Ellil iṭhia(m) ana qutrinni(m)
 42 ša lā imtalū-ma iškunu abūba(m)
 43 nišī ikmisu ana karāši(m)

44 ubla(m) pīkunu gamertam
 45 ellūtum zīmūšina i ' 'adrū
 46 u šī iḥē-ma ana subbē rabūti(m)
 47 ša Anu(m) īlulu ip-pān qa[dmī]
 48 jattum nissas[sunu]
 49 lū šīmtī ibbâ(m)
 50 lišēšânni ina ne[l]me[nī]
 51 pānīja lipt[e]

J

5 makūra itamar q[urādu(m) Ellil]
 6 libbāti(m) mali ša Igi[gī]
 7 rabūtum Anūnakū kalūni
 8 ubla(m) pīni ištīniš māmītam
 9 ajjānu uši . . .
 10 kī ibluṭ a[w]īlum ina ka[r]āši
 11 Anu(m) piašu īp[uš]am-ma
 12 issaqar ana qur[ād]i(m) Ellil
 13 mannu(m) annītam
 14 ša lā Ea īppuš
 15 [. . .] ul(?) ušapta siqr[a(m)]

Traducción

A

1 Cuando los dioses (eran *como*) el hombre
 2 realizaban el trabajo, soportaban la carga.
 3 La carga de los dioses era ingente,
 4 pesado el trabajo, mucha la penuria.
 5 Los grandes Anuna un *séptuple*
 6 trabajo hicieron soportar a los Igi[i]gū:
 7 su padre Anu, el r[e]y;
 8 su [c]onsejero, el héroe Enlil;
 9 s[u se]diario [Ni]nurta;
 10 [y] su capataz [En]nugi.
 11 Cogieron el cubilete por el lado
 12 los dioses, lo echaron a suertes (e) hicieron el reparto:
 13 Anu subió al cielo;
 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
 16 se los [die]ron al noble Enki.
 17 [Los de Anu]m subieron al cielo,
 18 [los de Enki(?) bajaron [al A]psû
 19 [Quitáronse del medio ... l]os d[el c]ielo
 20 [(e) hicieron so]portar [la carga] a los Igiigū.

B

91 Nuska abrió la boca
92 y habló al héroe Enlil
93 “Mi señor, tu aspecto es (amarillo como el de) un tamarisco.
94 Se trata de tus propios hijos. ¿Por qué (los) temes?
95 Enlil, tu aspecto es (amarillo como el de) un tamarisco.
96 Se trata de tus propios hijos. ¿Por qué los temes?
97 ¡Avisa a Anu[m], que (le) hagan bajar,
98 y que traigan a [t]u pr[esencia] a Enki!”
99 (Enlil) avisó a Anum, (y lo) hicie[ron bajar],
100 (y) llevaron a Enki a su pr[esen]cia.
101 Estaba sentado Anu, el rey del [cie]lo;
102 el rey del Apsû, Enki, ...
103 [Es]taban sentados los grandes Anu[na].
104 Enlil se levantó, y se abr[ió] juicio.
105 Enlil a[bri]ó la boca
106 y habló a [los gra]ndes [dioses]:
107 “¿(De verdad) me h[ace]n esto a mí?
108 ¿Habré de entablar batalla *con ellos*?
109 ¿... qué fue lo que vi?
110 ¡El combate se dirige a [m]i puerta!”
111 Anu abrió la boca
112 y habló al héroe Enlil:
113 “De la razón por la que los Igigū
114 [han] puesto sitio a [t]u puerta,
115 que salga [Nuska y se cerciore].
116 La directiva .. [...]
117 a [tus(?)] hi[jos(?) ...]”
118 Enlil [abrió] la boca
119 y habló a[l lugarteniente Nuska]:
120 Nuska, abr[e tu puerta],
121 t[oma] tus armas [y sal a ...]
122 En la reun[ión de todos los dioses]
123 arrodíllate (ante ellos), luego alza[te y repit]e [mi mensaje]:
124 ‘Me enviaron (lit. “envió”) [vuestro padre] Anu,
125 vuestro consejero, [el héroe Enl]il,
126 vues[tro] sedario [Nin]urta
127 y vuest[ro] capataz Enn]ugi.
128 ¿Qué [dios es el responsable del con]flicto?
129 ¿Qué [dios es el responsable del enfr]entamiento?
130 ¿Quién [declaró la guerra],
131 (así que ahora) el com[bate se aproxime a la puerta de] Enlil?”
132 [Nuska abrió(?)] su [p]uerta(?]
133 [Tomó sus armas y ..] ... Enlil

134 [En la reunión de t]odos los dioses
 135 [se arrodilló (ante ellos), luego se al]zó (y les) comunicó el mensa[j]e:
 136 “[Me enviaron (lit. “envió”)] vuestro [pad]re Anu,
 137 [vuestro consejero, el hé]roe Enlil,
 138 [vuestro sediarío N]inurta
 139 y [vuestro capataz Ennugi].
 140 ¿Q[ué dios es el responsable del conflicto]?
 141 ¿Qu[é d]uis es el responsable del enfrentamiento]?
 142 ¿Qu[ién declaró la guerra],
 143 (así que ahora) el comb[ate se aproxime a la puerta de Enlil]?”

C

168 Enlil t[omó no]ta de sus palabras
 169 (y) hab[ló al h]é[r]oe Anum:
 170 “Señ[or mío, conti]go al cielo
 171 llév[a]te (mi) poder, [hazte con] tu [par]te de la *responsabilidad*.
 172 [Sentados los Anuna en tu presencia,]
 173 [convoca a un dios (cualquiera) para que ellos restablezcan los poderes.]”
 174 Anu(/Enki) ab[rió] la boca
 175 y habló a [sus] he[rmanos] los dioses:
 176 “¿Por qué los vamos a den[unciar]?
 177 Pesado es su trabajo, [mucho su penuria].
 178 Día tras día la tierr[a ...]
 179 La presión (sobre ellos) es pes[ada; oímos los gritos].”

D

13 (Enlil) estaba furio[so con los Igi]gū:
 14 “[Todos nosotros], los grandes An[una],
 15 prestamos juntos [juramento]:
 16 Anu vigilaría a [Ad]ad en lo alto
 17 (y) yo vigilaría la tierra baja.
 18 Allí [f]ue Enki:
 19 soltó el colla[r], instauró la [l]ibertad;
 20 li[b]er[ó] la abundancia [para la g]ente;
 21 co[l]oc[ó] ... e]n el torbellino del sol.”
 22 Enlil abrió la boca
 23 y habló a (su) secretario Nuska:
 24 “Que manden a los hijos(?) ...
 25 en[vien]los a mi presencia.”
 26 Le mandaron a los hijos(?) ...
 27 y hablóles el héroe Enlil:
 28 “Todos nosotros, los grandes Anuna,
 29 prestamos juntos juramento:
 30 Anu vigilaría a Adad en lo alto

31 (y) yo vigilaría la tierra baja.
32 Allí fu[is]te tú:
33 [soltaste el collar], instauraste la [lib]ertad;
34 [liberaste] la abundancia [para la gen]te;
35 [colocaste ... e]n el torbellino del [s]ol.”

E

1 Anu [ech]ó a volar del cielo
2 (y) la inundación de las fuentes cubrió la [a]mplia e[stepa].
3 De hierba llenáronse los prados
4 para ali[m]ento de la gente, para sustento del país.

F

1 Ea [abrió] la boca
2 y ha[b]ló al hé[roe Enlil]:
3 “¿Por qué vigiló Anum a Adad [en lo alto]?
4 Y tú, ¿por qué vigilast[e la tierra] baj[a]?
5 Allí fu[i] yo.”

G

23 “[Todos nosotros, los grandes Anun]a,
24 [pre]stamos jun[tos juramento]:
25 Anu [vigi]laría a Adad en lo alto
26 (y) [y] vigilaría la tierra baja.
27 [All]í fuiste tú:
28 [sol]taste el collar, instauraste la libertad;
29 [libe]raste la abundancia para la gente;
30 [colocaste ..] ... en el torbellino del sol.”

H

51 “¿Adónde, Anu, marchó el que tomó la decisión?
52 Los dioses, sus hijos, hicieron caso de su dictado:
53 (él), que no deliberó y decretó el D[iluvio];
54 (que) reunió a la gente para el desas[tre].”

I

36 [Cuand]o (los dioses) hubieron comido de la ofrenda,
37 [Nint]ur se alzó
38 y se quejó (ante) todos ellos:
39 “¿Adónde, Anu, marchó
40 el que tomó la decisión?
41 ¿Se acercó Enlil al incienso?
42 (Él), que no deliberó y decretó el Diluvio;
43 (que) reunió a la gente para el desastre.
44 Decretasteis la destrucción
45 sus (de la gente) rostros se ensombrecieron.”

46 Ella misma se aproximó a las grandes moscas
 47 que Anu le colgara frente a los nú[menes]:
 48 “Mío es [su] lamen[to]:
 49 ¡(Anu) determin[ó] mi destino!
 50 ¡Que (ahora) me saque de [mi] aflicci[ón]
 51 (y) me alegr[e]!”

J

5 El h[éroe Enlil] observó la embarcación,
 6 furioso con los Igi[gū]:
 7 “Todos nosotros, los grandes Anuna,
 8 prestamos juntos juramento.
 9 ¿De dónde salió ...?
 10 ¿Cómo subsistió el h[o]mbre en medio del de[s]astre?”
 11 Anu a[b]rió la boca
 12 y habló al héroe Enlil:
 13-14 “¿Quién podía hacer esto, salvo Enki?
 15 [...] no(?) reveló la directi[va].”

Notas

A

2 El término *š/tupšikkum* puede significar tanto «trabajo forzado» como un tipo de canasto¹¹. Por ello resulta imposible traducirlo manteniendo todos los matices del acadio. Una traducción complementaria sería: “cargaban con el canasto”.

La frase *ilū nīra ibū* «los dioses implantaron un yugo» deriva probablemente de error en la transmisión del texto¹². No es implausible sin embargo la posibilidad de que fuera objeto de una reinterpretación, en cuyo caso *ilū* «los dioses» designaría exclusivamente a los Anuna (cf. *infra* l. 12, donde parece advertirse una teología similar).

5 En nuestra traducción seguimos con cautela la opinión de Wilcke¹³.

7-10 La presente enumeración de divinidades y su titlatura corresponde a la de una especie de «órgano de gobierno» divino¹⁴. No está claro si este gabinete y la correspondiente titlatura (con los sufijos posesivos *-šunu*) hace referencia al conjunto de los dioses o sólo al grupo dirigente, los Anuna, del que forman parte las cuatro deidades mencionadas –si bien ambas interpretaciones no son mutuamente excluyentes. El discurso pronunciado por Nuska ante los rebeldes Igi-gū (cf. *infra* B 124//136), donde se les dice que Anu es «vuestro padre» (*abūkunu*) favorece la primera interpretación.

El título *abūšunu* atribuido a Anu concuerda con su caracterización como patriarca divino en otros pasajes de la literatura (en nuestro corpus cf. *infra* n° 1.3 A ll. 8, 18)¹⁵; sin embargo, la posibilidad de que se trate de un término meramente honorífico no

¹¹ Cf. Shehata 2001: 25 (con referencias anteriores) y más recientemente CAD T 479b (el presente pasaje se cita s. b) «corvée labor in the service of the gods»).

¹² George/al-Rawi 1996: 153²⁵.

¹³ 1999: 75⁺²¹. Sobre las posibles interpretaciones de *sebettam* cf. también Shehata 2001: 25-26.

¹⁴ Wilcke 1999: 76.

¹⁵ Si bien *abum* podría ser aquí también un título meramente honorífico. Sobre la caracterización de Anu como padre cf. *infra* §2.4.1.

puede descartarse –cf. *infra* B l. 112 ms. L, donde Anu se dirige *ana aḫīšu* [Ellil] “a su hermano [Enlil]”, y C l. 175: *ana ilī a[ḫīšu]* “a [sus] he[rmanos] los dioses”.

11 Puesto que la expresión *isqam nadûm* «echar a suertes» en l. 12 parece referirse en el presente contexto a la acción de tirar los dados, el término *kūtum*, normalmente empleado para indicar un tipo de vasija destinada a albergar líquidos¹⁶, ha de entenderse aquí como designación de un cubilete o un objeto similar.

13-16 El reparto del universo expresado en estas cuatro líneas posee paralelos de contenido con un breve pasaje del prólogo de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo*, del que aquí citamos las primeras dieciséis líneas (repetidas después, con una pequeña variante, en 52-59//96-103)¹⁷:

- 1 ud-re-a ud sud-rá-re-a
- 2 ġe₆-re-a ġe₆ bad-rá-re-a
- 3 mu-re-a mu sud-rá-re-a
- 4 ud níġ ul-e pa è-a-ba
- 5 ud ul níġ ul-e mim zid dug₄-ga-a-ba
- 6 èš kalam-ma-ka indà šú-a-ba
- 7 im₃šu-rin-na kalam-ma-ka níġ-tab ak-a-ba
- 8 an ki-ta ba-ta-bad-rá-a-ba
- 9 ki an-ta ba-da-sur-ra-a-ba
- 10 mu nam-lú-lu₇^{1u} ba-an-ġar-ra-a-ba
- 11 ud an-né an ba-an-de₆-a-ba
- 12 ^den-líl-le ki ba-an-de₆-a-ba
- 13 ^dereš-ki-gal-la kur-ra saġ rig₇-bi-šè im-ma-ab-rig₇-a-ba
- 14 ba-u₅-a-ba ba-u₅-a-ba
- 15 a-a kur-šè ba-u₅-a-ba
- 16 ^den-ki kur-šè ba-u₅-a-ba

- 1 En aquellos días, en aquellos lejanos días;
- 2 en aquellas noches, en aquellas alejadas noches;
- 3 en aquellos años, en aquellos lejanos años –
- 4 en los días antiguos, cuando *lo original* apareció,
- 5 en los días antiguos, cuando *lo original* era objeto del debido cuidado –
- 6 cuando se *preparaba* el pan en los santuarios del país,
- 7 cuando se *daba uso* a las calderas en los hornos del país –
- 8 cuando el cielo se alejó de la tierra,
- 9 cuando la tierra se alejó del cielo,
- 10 cuando se estableció allí el nombre de la humanidad.
- 11 En el día en que An se llevó para sí el cielo,
- 12 en que Enlil se llevó para sí la tierra
- 13 y en que (todo lo) del inframundo se lo regalaron a Ereškigala –
- 14 en que él se embarcó, en que se embarcó,
- 15 en que el Padre se embarcó en dirección al inframundo,

¹⁶ *AHw* 519a; *CAD* K 611b-612a.

¹⁷ Ed. Shaffer 1963: 48-49, 99, 122-127; Lisman 2013: 282-292; Gadotti 2014: 154 (traducción), 162 (texto compuesto), 172-175 (partitura), 243-246 (comentario). Cf. asimismo las colaciones en Attinger 2015: 239b y el comentario en ib. p. 244. Seguimos el sistema de siglas de los manuscritos empleado por Gadotti en su edición. El texto aquí presentado se basa en nuestra propia colación de las copias y fotografías existentes.

16 en que Enki es embarcó en dirección al inframundo.

En las ll. 52-59 y 96-103 encontramos el mismo prólogo repetido, en *emesal*, por boca de Innana. La única variante se registra en las dos primeras líneas de este discurso, en las que se resumen los primeros diez versos del prólogo: ud re-a na-âg ba-tar-ra-a-ba | ud hé-ma-al-la ka-na-âg ba-e-zal-la-re “En aquellos días, cuando los destinos se decidieron; | en el día en que el país fue conducido a la abundancia.” Este resumen –en el que las referencias al «tiempo lejano» y a la separación del cielo y la tierra desaparecen, concentrándose la narración, de manera muy sucinta, en las disposiciones /destinos primordiales y en el funcionamiento del mundo en los primeros momentos– permite apreciar de entrada una diferenciación entre los dos segmentos que componen el prólogo (ll. 1-10, 11ss)¹⁸; diferenciación subrayada por el empleo de ud (más locativo tras cada verbo) solamente en l. 11, dando inicio a una cadena de oraciones subordinadas que componen lo que resta del prólogo.

Los paralelismos con las ll. 11-13 de esta composición no son directos: el verbo sumerio de₆/túm (DU) suele ser equivalente al acadio *wabālum* «llevar, transportar»¹⁹, mientras que la acción de Anu en el presente texto constituye un desplazamiento (*elûm* «subir») y la de Enlil se expresa con un verbo diferente, *aḥāzum* «coger, tomar», equivalente en las listas léxicas al sumerio dab/dib o tuku²⁰. Por su parte, (saĝ-rig₇-šè) rig₇ (PA.ĤUB.DU) «regalar», utilizado aquí para designar la *traditio donorum* a Ereškigala, se equipara a *šarākum*, de similar significado²¹, mientras que la donación a Enki en el presente texto se hace por medio de *nadānum* «dar, entregar», normalmente equivalente del sumerio šúm (SUM)²². Pese a ello, sí puede hablarse de una equivalencia *grossomodo* de los conceptos vehiculados por ambos textos: en los dos casos los dos grandes númenes toman posesión de sus respectivas áreas de influencia²³ –en el presente texto, Anu subiendo al cielo (presumiblemente para tomar posesión de él) y Enlil simplemente haciéndose con (*aḥāzum*) la tierra; en el paralelo sumerio, llevándose cada uno de ellos su región respectiva. Más llamativo aún resulta el paralelo brindado por la tercera frase: no obstante las diferencias de vocabulario (*nadānum*, rig₇) y divinidades destinatarias (Enki, Ereškigala), la noción es substancialmente la misma –la entrega, tras la división del universo en sus dos mitades, de una región perteneciente a la mitad inferior²⁴ a una

¹⁸ Cf. ya Jacobsen 1993: 122; Lisman 2013: 45. La estructura de las diez primeras líneas y su relación con el resto del prólogo será tratada por nosotros en un estudio posterior.

¹⁹ *AHw* 1450a; *CAD* A₁ 10b-11b.

²⁰ *AHw* 18b; *CAD* A₁ 174.

²¹ *AHw* 1183b; *CAD* Š₂ 40b-41b –cf. también *ePSD2* «sag rig [BESTOW]».

²² *AHw* 701a; *CAD* N₁ 42b-43a.

²³ Esferas de influencia confirmadas más adelante en el reparto de la vigilancia durante las plagas que preceden al Diluvio y el Diluvio mismo (cf. *infra* D 16-17//30-31//F 3-4//G 25-26 y n. ad D 16-17).

²⁴ La idea de Horowitz (2011: 135), retomada por Gadotti (2014: 13), de que en *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo el universo* se divide en tres regiones (cielo-tierra-inframundo), aplicable también al presente pasaje (cielo-tierra-mar), nos parece inexacta. No sólo la adquisición de la tercera región es, como se indicará a continuación, diferente de la de las otras dos, sino que, en la presente composición, el paralelo con el reparto de la vigilancia más adelante en la narración (cf. n. precedente) indica claramente que el cosmos se divide en *dos* zonas.

tercera deidad que no había participado en el reparto y a la que se presupone una posición de relativa inferioridad²⁵.

Es posible que tanto Enki como Ereškigala reciban su porción de manos de las divinidades supremas: en el presente texto el plural *ittadnū* puede referirse a Anu y Enlil o bien al conjunto de la sociedad divina²⁶ —en cualquier caso presidida por ellos—, y en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* el prefijo final inanimado /-b-/, que implica una acción impersonal²⁷, requiere en la práctica de la acción de los dos grandes dioses, los únicos nombrados hasta ese momento; en ambos casos, la yuxtaposición entre las frases referidas a Anu y Enlil y la de Enki/Ereškigala parece sugerir una implicación de aquéllos también aquí. En cualquier caso, existe una diferencia de calado —similar en ambas composiciones— entre la adquisición (activa) del cielo y la tierra por dichas divinidades y la recepción (pasiva) del tercer elemento por Enki o Ereškigala²⁸.

A la vista del panorama, no resulta inverosímil postular bien un préstamo de este motivo literario de una composición a otra, bien una dependencia de un acervo común por parte de ambas. No nos es posible a día de hoy inclinarnos por una o por otra alternativa, pero algunos elementos nos conducen a preferir —con cautela y sólo a modo de hipótesis— la primera, al menos en lo que respecta a la forma encontrada en estas dos composiciones (con una tercera deidad además de Anu y Enlil). Puesto que el ciclo sumerio de *Gilgameš* fue probablemente compuesto ya en tiempos de la tercera dinastía de Ur²⁹ y por consiguiente se puede postular la existencia ya entonces de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo*³⁰, mientras que no se conocen manuscritos o tradiciones relativas a *Atraḫasīs* en el tercer milenio, una inspiración de éste en aquél se presenta como plausible. Por el contrario, no tenemos constancia de la aparición del mismo motivo —el reparto cielo-tierra entre Anu y Enlil seguido/prolongado por la entrega de una región del mundo a un tercer numen— en las letras babilonias (sumerias o acacias) antes o después de la composición de estos dos poemas, lo que invita a ver una elaboración literaria original, al menos del motivo en la forma en la que lo encontramos en estos dos pasajes³¹.

La variación en el tercer elemento (Enki-agua, Ereškigala-inframundo) tampoco puede explicarse con total seguridad, pero probablemente obedece a la focalización de las distintas composiciones. En el presente texto, Enki desempeña un papel fundamental en la resolución de los problemas que aquejan a la sociedad divina; en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* la acción gira en torno al mundo de los muertos. Es posible por tanto que

²⁵ Con respecto a la condición suprema de Anu y Enlil (en la presente composición, nótese que Enki no aparece nombrado en el *gabinete* divino compuesto por Anu, Enlil, Ninurta y Ennugi), cf. la discusión en §3.2.

²⁶ Cf. *supra* ll. 11-12: *kūtam iḥuzū lētīša | isqam iddū ilū izz[u]zzū*.

²⁷ Cf. Gadotti 2014: 245.

²⁸ Cf. Gadotti 2014: 13, 245 (en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo*).

²⁹ Cf. Tigay 1982: 36; George 2003: 7; Michalowski 2010: 20.

³⁰ Gadotti (2014: 99) considera el prólogo como preludio al ciclo sumerio de *Gilgameš* en su conjunto.

³¹ Cabe la posibilidad de que la referencia a la toma de posesión por parte de An de su vivienda celeste en el texto cosmogónico AOAT 25: pl. 8* r. 8-v. 1 (cit. *supra* §1.2) consitutya una alusión velada a este mismo mitema, pero ante la parquedad de dicho texto y la ausencia de paralelos adicionales resulta imposible aventurar hipótesis de ninguna clase.

la presencia de la tercera divinidad anticipe en cierto modo algunas líneas maestras de la narración subsiguiente.

Una parte del motivo, el reparto de las dos mitades del universo entre los dos númenes supremos, reaparece, si bien con una formulación de nuevo ligeramente disímil, en un texto ritual bilingüe tardobabilonio, perteneciente a la serie ritual *Bīt rīmki* (*SpTU* 3.67 r. i 21-22)³²:

21 ^dutu ud an ^den-lí[l] an ki-a mu-un-ḫal-ḫal-eš-a-ba

22 *Šamaš enūma Anu u Ellil šamê u eršeta izuzzū*

“Utu/Šamaš, cuando An(u) y Enlil se hubieron repartido el cielo y la tierra.”

Los verbos aquí empleados son *ḫal* y *zâzum*, equiparables en el plano léxico³³. El verbo acadio puede entenderse tanto en el sentido de «dividir, separar» como en el de «repartir, asignar» –nociones a menudo difíciles de distinguir y/o estrechamente ligadas³⁴–, por lo que de entrada no se puede establecer si la línea a de entenderse en el sentido de una separación de las dos regiones cósmicas, inicialmente unidas, por parte de las dos divinidades supremas, o si lo que en ella se describe es más bien un reparto de áreas de influencia similar al del presente pasaje de *Atraḫasīs* y al paralelo de *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo*. El mitema de la participación de Anu junto a Enlil en la separación del cielo de la tierra es desconocido –por cuanto sabemos– en la literatura mesopotámica. Y un ulterior factor nos parece favorable a esta lectura. La línea inmediatamente precedente parece describir –no obstante las lagunas en el texto– la cópula cósmica entre el cielo y la tierra:

19 ^dutu ud an [ki]-bi n[a]m-^rdam[?]-šè^r ba-an-tuku-eš-a-ba

20 *enūma š[a]mā[mū u qaqq]aru(?) ana aššūti innaḫzū*

“Utu, cuando el cielo y la tierra(?) hubieron sido conducidos al desposorio.”

mientras que la referencia auténtica, explícita, a la separación del cielo y la tierra se expresa de manera impersonal en un pasaje separado, unas líneas más arriba:

9 ^dutu ud an ki-ta ^rba^r-ra-bad-rá-a-ta

10 *enūma šamū itti erš[eti] issū*

“Utu, cuando el cielo hubo sido separado de la tierra.”

Nótese además cómo aquí es *bad* y no *ḫal* el verbo utilizado. También en *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo* el reparto entre Anu y Enlil era precedido –en esta ocasión inmediatamente– por la separación, también impersonal, entre el cielo y la tierra (cf. §1.3), expresada nuevamente por medio de *bad*. Es por ello que consideramos que este texto se sitúa en la misma tradición que aparece en los presentes versos de *Atraḫasīs* –donde se utilizaba en la línea precedente (A 12) precisamente el verbo *zâzum*. Cabe a este respecto la posibilidad de que el mitema, tal y como aparece en *Atraḫasīs* y *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo*, no sea sino una elaboración literaria a partir de otro más simple, del que *SpTU* 3.67 r. i 21-22 sería un vestigio tardío. Nada nos permite a día de hoy corroborar esta hipótesis.

³² Ed. Dietrich 1995: 67-68; Horowitz 2011: 142.

³³ *AHW* 1517b; *CAD* Z 76 (secciones léxica y bilingüe).

³⁴ Cf. los ejemplos en *CAD* Z 77b-82a. Una búsqueda de las apariciones de *ḫal* en el corpus literario sumerio recogido en el ETCSL proyecta unos resultados no muy diferentes.

14 La expresión *ba'ulātuššu* puede traducirse también como “para sus súbditos”³⁵. Nuestra traducción sigue la interpretación de Wilcke³⁶.

15 Transcribimos el estado constructo de *naḫbalum* «red, trampa» con la forma «correcta» *naḫbal*. El manuscrito paleobabilonio presenta una forma de nominativo, que de hecho ocasionalmente en textos literarios, también en casos en que el término se halla en caso acusativo³⁷. Ésta y otras formas similares han sido sistemáticamente normalizadas a lo largo del presente trabajo.

Por otro lado asumimos, siguiendo el manuscrito más reciente de Sippar, que *šigarum* se halla en aposición a *naḫbalu tiāmtim* y no constituye un primer *regens* del estado constructo.

19-20 Según George y al-Rawi³⁸ el grupo de deidades nombradas en l. 19 podría tratarse de los Anuna (*e-nu-ku* en el ms. Si), correspondiéndose a la mención de los Igigū en l. 20. Dicha interpretación casa bien con el contexto, pero por el momento resulta imposible de demostrar fehacientemente ante la ausencia de otros paralelos –el espacio disponible según la copia de Millard en CT 46.1 no nos parece suficiente para leer [*ir-te-qú*^da-nun-na^{ku}šū]-ú-u[t].

La presencia de *šūt Ellil* «los de Enlil» en lugar de los Igigū en el ms. Si sugiere una equivalencia entre ambas designaciones; en tal caso, puesto que la labor de los Igigū se realiza en la tierra, la distinción entre los númenes uranios y los terrestres en estos dos versos reproducen el reparto de esferas de influencia entre Anu y Enlil en ll. 13-14.

B

93 Seguimos aquí la lectura propuesta por primera vez por Borger³⁹, siguiendo el paralelo del *Descenso de Eštar* (l. 29)⁴⁰: *kīma nikis bīni eriqū pānūša* “su cara está amarilla, como un corte de tamarisco”.

103 En los textos de nuestro corpus, *rabūtum* parece constituir el epíteto más corriente de los Anuna (cf. *supra* A l. 5 y n° 1.1 l. 1).

106 La variante del ms. L *ana i[l]ī aḫ[hēšu]* “a [sus] her[manos] los di[o]ses”, referida a los Anuna, comparada con la designación de los Igigū como hijos de Enlil en ll. 94//96, parece sugerir que ambos grupos corresponden a dos generaciones divinas sucesivas. Sin embargo, su presencia exclusivamente en un manuscrito tardío aconseja cautela: es posible que se trate de una utilización meramente honorífica de las designaciones familiare, o en todo caso de un desarrollo teológico secundario, inexistente en la recensión paleobabilonia del poema.

109 La traducción de Lambert y Millard⁴¹: “What did my very own eyes see?” nos parece poco probable, pues se esperaría una forma *ināja*. La lectura de von Soden⁴²: *i-lí*

³⁵ Cf. *AHw* 117b; *CAD* B 182-183.

³⁶ 1977: 162¹².

³⁷ *GAG* §64a: “Die Nom.-Endung -u ohne Mimation findet sich für den St. c. sehr oft in der aB Dichtung (...), wird aber ausser für den Nom. bisweilen auch für den Akk. gebraucht”.

³⁸ 1996: 185 n. ad 19-20.

³⁹ 1975: 158 n. ad l. 93.

⁴⁰ Ed. Lapinkivi 2010: 17.

⁴¹ 1969: 49.

⁴² 1978: 58.

«dioses» (vocativo) tampoco carece de problemas, pues la escritura *i-lí* no es habitual en la presente composición.

118 La atribución de las órdenes a Anu en los mss. ST y Si se debe probablemente a una confusión del escriba, debida a que la idea de escuchar a los Igigū proviene del dios del cielo.

132-133 Nuestra reconstrucción de estas dos líneas es puramente conjetural.

C

169 El epíteto *qurādum* «héroe, guerrero» aplicado a Anu es insólito, siendo por lo demás desconocido en las letras acadias⁴³. Puesto que Enlil sí recibe este tratamiento – en especial cuando otras deidades se dirigen a él –, podría tratarse de una transposición del título de Enlil a Anu.

170-171 Seguimos la lectura de Lambert y Millard⁴⁴, retomada más adelante por George y al-Rawi⁴⁵, que ve en la forma *e-te-el-li* un sustantivo *etellum* «señor, amo», epíteto de algunas divinidades⁴⁶. Otra lectura posible presupone una primera persona del singular del perfecto de *elûm* «subir, ascender»: “subi[ré conti]go al cielo”⁴⁷, que sin embargo nos parece menos probable, pues el empleo del perfecto casa mal con el sentido futuro y/o volitivo requerido por dicha lectura⁴⁸. En todo caso, ambas interpretaciones concuerdan en la distinción entre la soberanía terrestre de Enlil y la celeste de Anu, que asumiría todos los poderes en caso de emergencia (cf. *infra* la posición del dios del cielo en nº 1.3).

Nótese la estructura quiástica de la l. 171: *paršam tabal-ma liqe qāt idīka* (OD₁-V₁-V₂-OD₂).

174-175 El ms. G –el único paleobabilonio que conserva estas líneas– atribuye la dicción a Enki/Ea, frente a la presencia de Anu en los manuscritos recientes (en L el inicio está perdido). Aquella lectura parece de entrada más plausible, puesto que al retomarse la narración en l. 188 el discurso, que parece continuar el aquí iniciado, es pronunciado sin duda por Enki, y es éste el dios a quien corresponde –en especial en la presente composición– la solución de los problemas⁴⁹. No obstante, el hecho de que el discurso siga inmediatamente a la apelación de Enlil a Anu en ll. 170-173 sugiere que se trata de una respuesta por parte de éste último –en consonancia con la función del númen celeste de constatación de las problemáticas que afectan al mundo divino (compárese su intervención en los pasajes B ll. 111-125 y J ll. 11-15)–; asimismo la fractura del texto entre las ll. 175 y 188 –ms. G aparte– es lo suficientemente larga para postular la existencia de dos discursos, el segundo de ellos pronunciado por Enki –del que el texto del ms. G podría constituir una recensión– y que repetiría parte del de

⁴³ Tallqvist (1938: 162) no lo recoge; en CAD Q 312b-313a sólo conoce la presente ocurrencia –nótese que también recoge (p. 312b) una sola vez el mismo apelativo referido a Anšar (BA 5: 654 r. 15: *Anšar bēl bēlī qurādu*). Lo mismo sucede con el término relacionado *qarrādum* –cf. Tallqvist 1938: 162-163; CAD Q 141-142.

⁴⁴ 1969: 53.

⁴⁵ 1996: 169.

⁴⁶ AHw 260; CAD E 381b-382a; cf. asimismo Tallqvist 1938: 38.

⁴⁷ Pettinato 1968: 191; von Soden 1978: 63.

⁴⁸ Cf. GAG §80b.

⁴⁹ Bottéro/Kramer 1989: 580.

Anu⁵⁰. Sin embargo en el ms. Si⁵¹ la totalidad del discurso se atribuye a Anu. Es pues posible que, en función de las distintas tradiciones textuales, el mismo discurso se atribuyera a una u otra divinidad, o incluso que existieran dos discursos diferentes y que la tradición que culminó en el ms. Si los hubiera combinado. En todo caso, ninguna de estas hipótesis puede ser demostrada a día de hoy.

Puesto que el ms. G atribuye el discurso por entero a Ea, es posible que la denominación de los dioses como «sus hermanos» (*aḥḥīšu*) haga referencia a la relación de éstos con dicha deidad y no con Anu.

D

La referencia al fracaso de la sequía decretada por Enlil y a los pormenores de la vigilancia implica la presencia en un punto anterior de la narración de la directiva de Enlil y de su realización efectiva. En la recensión paleobabilonia este pasaje, presumiblemente situado al final de II ii, se perdió por completo, conservándose sin embargo en los manuscritos más recientes Si III (*Iraq* LVIII: 178-181) r. 48-v. 3 // x (*Atra-ḫasīs*: pll. 4, 9-10) v. i 1'-11', así como en el ms. y (*Atra-ḫasīs*: pl. 5)⁵²:

qibā-ma lišsurū Anu u Adad elēnu
Sîn u Nergal(/Ellil)⁵³ lišsurū eršeta qablīta
šigara naḥbal tâmti
Ea lišsur qadi laḥmīšu
iqbī-ma išsurū Anu u Adad elēnu
Sîn u Nergal(/Ellil) išsurū eršeta qablīta
šigara naḥbal tâmtim
Ea išsur qadi laḥmīšu

“Manda que Anu y Adad vigilen en lo alto,
que Sîn y Nergal vigilen la tierra en el medio
(y) que el *pestillo* (y) y la red marina
(los) vigile Ea con sus *laḥmū*.”
(Así) dispuso, y Anu y Adad vigilaron en lo alto,
Sîn y Nergal vigilaron la tierra en el medio
(y) el *pestillo* (y) la red marina
(los) vigiló Ea con sus *laḥmū*.

En el ms. x ii 2-19, 29-35 se encuentra asimismo un paralelo reciente del presente pasaje⁵⁴:

2 [(...) *aqbī-ma*] *Anu u Adad inaššarū e[lēnu]*
3 [*Sîn u Nergal in*]*aššarū eršeta qablīta*
4 [*šigara naḥ*]*bal tâmti*

⁵⁰ Idea adoptada ya en Lambert/Millard 1969: 54-55.

⁵¹ Cf. la transliteración en George/al-Rawi 1996: 168, 170.

⁵² Éste último, enumerado en los últimos años entre los paleobabilonios (cf. Shehata 2001: 193⁺¹³⁸) parece preservar la misma tradición textual –salvo por la mención a Enlil (cf. Wilcke 1997b: 115)– que estos manuscritos más recientes. Por este motivo y por lo fragmentario del texto que preserva se ha tratado junto con éstos, en lugar de incluirse como texto de nuestro corpus –cf. ya la edición compuesta en Wilcke 1997b: 114-115.

⁵³ Enlil aparece en lugar de Sîn y Nergal en el ms. y (l. 5), que equivale a la segunda mención a estas deidades en esta sección; su aparición en la instancia precedente es por tanto más que verosímil.

⁵⁴ Ed. Lambert/Millard 1969:118-121.

5 [atta tana]šsar qadi šammīka
 6 [tumašše]r ana nišī mišerta
 7 [. . .] tâmatu rapaštu
 8 [têrti El]lil ana Ea ušannu
 9 [(. . .) aqbī-m]a Anu u Adad inaššarū elēnu
 10 [Sîn u Nergal] inaššarū eršeta qablīta
 11 [šigara n]aḥbal tâmti
 12 [atta ta]našsar qadi šammīka
 13 [tumaš]šer ana nišī mišerta
 14 [Ea pā]šu īpuš-ma iqabbi
 15 [issaqar] ana mār šipri
 16 [. . .] . . taqbī-ma «Anu u» Adad iṣṣur elēnu
 17 [Sîn u Nerga]l iṣṣur eršeta qablīta
 18 [šigara n]aḥbal tâmti
 19 [anāku aš]sur qadi šammīja

2 “[(...) Mandé] que Anu y Adad vigilaran el cielo en lo a[lto],
 3 [que Sîn y Nergal vi]gilaran la tierra en el medio
 4 [(y) que el *pestillo* (y) la re]d marina
 5 [(los) vigi]laras [tú] con tus plantas.
 6 [(Pero) liberast]e la abundancia para la gente.”
 7 [...] el ancho mar.
 8 [(El mensajero)] (le) repitió a Ea la [directiva de En]lil:
 9 “[(...) Mandé] que Anu y Adad vigilaran el cielo en lo alto,
 10 [que Sîn y Nergal] vigilaran la tierra en el medio
 11 [(y) que el *pestillo* (y) la r]ed marina
 12 [(los) vi]gilaras [tú] con tus plantas.
 13 [(Pero) liber]aste la abundancia para la gente.
 14 [Ea] abrió la [bo]ca para hablar,
 15 [(y) dijo] al mensajero:
 16 “[.] .. mandaste que «Anu y» Adad vigilaran (lit. “vigilara”) el cielo en lo alto
 17 [que Sîn y Nerga]l vigilaran (lit. “vigilara”) la tierra en el medio
 18 [(y) que el *pestillo* (y) la r]ed marina
 19 [(los) vi]gilara [yo] con mis plantas.”

29 [. . .] tâmatu rapaštu
 30 [illik]ū-ma ušannû
 31 [têrti E]a ana qurādi Ellil
 32 [. . .] . . taqbī-ma Anu u Adad iṣṣurū elēnu
 33 [Sîn u N]ergal iṣṣurū eršeta qab[l]īta
 34 [šigara n]aḥbal tâmti
 35 [an]āku ašsur qadi šammīja

29 [...] el ancho mar.
 30 [Fuer]on y repitieron
 31 [el mensaje de E]a al héroe Enlil:
 32 “[...] .. mandaste que Anu y Adad vigilaran en lo alto,
 33 [que Sîn y N]ergal vigilaran la tierra en el m[e]dio
 34 [(y) que el *pestillo* (y) la r]ed marina

35 (los) vigilara [y]o con mis plantas.”

En la l. 16 de este último texto seguimos la lectura antigua de Lambert y Millard⁵⁵ frente a la propuesta de Wilcke⁵⁶ anteponer la mención a Anu al verbo, implicando una orden directa de Enlil al dios celeste. Nuestra elección se debe a que

a) los paralelos dentro del mismo pasaje (ll. 2, 9 y especialmente 32, donde el mensaje se repite, en teoría *uerbatim*) colocan claramente tanto a Anu como a Adad como sujeto en asíndeton, con el verbo en plural;

b) en la l. 18 Sîn y Nergal⁵⁷ aparecen también en asíndeton con el verbo en singular; y

c) aunque en la l. 16 –según la copia de Lambert– se aprecia un pequeño vestigio que podría pertenecer a un signo NIM (por ^d*a-nim/ni*), un vestigio similar se halla en la l. 32, donde Anu aparece mencionado tras el verbo, sugiriendo que el nombre del dios no ha de situarse ante el verbo tampoco aquí⁵⁸.

Este discurso de Enki/Ea recuerda al preservado por el ms. Sch en el pasaje F, pero no parece que ambos segmentos formen parte de la misma tradición: las referencias al *mār šiprim* “mensajero” en l. 15 y a la transmisión del mensaje de Ea a Enlil por medio de intermediarios en ll. 30-31 contrastan con F ii 1-2, donde Ea se dirige a éste directamente (*Ea pāšu [īpušam-ma] | issa[q]ara[m an]a qur[ādi(m) Ellil]*). Es posible que la narración contara en origen con varias instancias de respuesta de Enki a Enlil.

15 No se conservan los juramentos divinos referidos a las plagas que preceden al Diluvio; probablemente no serían muy distintos del que concierne a éste (cf. *infra* n. ad J ll. 7-8).

16-17 El hecho de que la frase *iššur(m) Anu Adad elēnu* ha de traducirse por “Anu vigiló a Adad en lo alto” queda confirmada por el contenido del pasaje E (cf. *infra*) donde al abandono del cielo por Anu –con el consiguiente cese de su vigilancia– conlleva la liberación de las lluvias y el retorno de la fertilidad a la tierra⁵⁹.

La comparación con la versión reciente (cit. *supra*), donde Anu y Adad sí custodian conjuntamente las alturas, muestra una evolución en la comprensión de la acción de los dioses: en los testimonios del primer milenio son tres y no dos las áreas a vigilar (cielo, tierra y mar, frente a cielo y tierra en la recensión paleobabilonia), y cada una de éstas es custodiada por dos deidades o personajes: Anu y Adad, Sîn y Nergal y Enki/Ea con sus plantas o sus *laḥmū*. Ambas presentaciones derivan del reparto de esferas de influencia en A ll. 13-16, donde Anu y Enlil se repartían el universo entero (cielo y tierra), entregándole a continuación los mares a Enki: en la versión paleobabilonia, Anu vigila a la divinidad que, desde el cielo ha de sustraer el agua a la gente –encargándose así de su dominio, los cielos–, y Enlil se ocupa de su esfera de influencia, la tierra; como sucedía en el antedicho pasaje, la posición de Enki es en cierto modo secundaria y externa, por cuanto allí recibía su área de influencia de los otros dos dioses, en posición subordinada, y aquí su presencia consiste en una intervención que desbarata los planes de Enlil; en la recensión del primer milenio en cambio el reparto de las partes del

⁵⁵ 1969: 118.

⁵⁶ 1997b: 115.

⁵⁷ Pese a que el texto está roto en el principio, no hay razones para postular la presencia de otras deidades.

⁵⁸ No está claro qué palabra o expresión se hallaría al principio de ambas líneas. No es descartable una lectura [*mi-n*]a (*mīna* “¿por qué?”), en analogía con el uso de *mīnam* en F ll. 3-4.

⁵⁹ Cf. George 2009: 17a, 23b n. ad ii 3.

universo se interpreta en pie de igualdad, y Enki es introducido como uno de los custodios. Esta introducción podría deberse a una reinterpretación del texto paleobabilonio, cuya mención a Enki como saboteador inmediatamente después de las tareas de Anu y Enlil bien pudo haberse releído a la luz de su aparición tras ellos también en el pasaje del reparto del mundo, sugiriendo la necesidad de situarlo en pie de igualdad también en las presentes líneas⁶⁰.

19 Sobre *ullum* “collar” cf. más recientemente CAD U/W 82a (con cita del presente verso).

24 Seguimos aquí la lectura de Donbaz⁶¹, basada en una colación del ms. D.

E

Los pasajes E y F son incluidos en este lugar en base a que, según el contexto y el paralelo entre la l. 3 y el ms. D vi 11 (cf. *infra* n. ad 3), parecen pertenecer a la misma narración que continúa en la columna vi de la tablilla III según dicho manuscrito. Sin embargo, ha de notarse que en ella no aparecen la alocución de Enki ni –en los versos que preceden al 11– el abandono de Anu de su posición.

3 Cf. III (ms. D) vi 11: [*šammu(m)*] *imlû ugāra(m)* “[la hierba] llenó el prado”.

F

La intervención de Enki/Ea en estos versos no conoce paralelos en los restantes manuscritos paleobabilonios. Cabe sin embargo la posibilidad de que esté relacionado con el discurso del mismo dios en el ms. x (cf. *supra* n. ad B).

H

Sobre la interpretación del presente pasaje (identidad del *bēl tēmim*, sujeto de los verbos siguientes) cf. *infra* n. ad I 39-43.

I

39-44 Seguimos –tanto para estas líneas como para el pasaje H– el parecer de Wilcke⁶² sobre la identidad del *bēl tēmim* «el que tomó la decisión»⁶³, esto es, que bajo ese apelativo se esconde la figura de Enlil y no la de Anu⁶⁴ –cuyo nombre habría de interpretarse aquí como un vocativo. La razón aducida por Wilcke es contextual, pues el papel de Anu en el poema en general y en el episodio del Diluvio en particular es secundario, siendo Enlil el instigador de las plagas dirigidas anteriormente contra la humanidad⁶⁵. La variante de la l. 41 respecto de H l. 52 refuerza esta idea: la mención expresa de Enlil, en tono de reproche, sugiere que tanto en ll. 42-43 como en H ll. 53-54

⁶⁰ La ausencia de Enlil en el texto de la versión reciente se debe probablemente, además de a la necesidad de introducir una pareja de dioses, al hecho de que se trata del cerebro de *toda* la operación.

⁶¹ Ap. Groneberg 1991: 402³⁶. Sobre otras posibles lecturas, cf. Shehata 2001: 123.

⁶² 1999: 92⁵⁸. Cf. asimismo la traducción de Bottéro/Kramer (1989: 552), que, pese a tener a Anu por *bēl tēmim* (aquí traducido libremente por «notre chef»), vierte los versos siguientes en singular, en clara referencia a Enlil: “Lui qui, inconsidérément, avait décidé le Déluge, | Et voué les hommes à cette hécatombe”.

⁶³ Sobre esta expresión cf. más recientemente CAD T 97a. Sobre la traducción del tipo «el que...» cf. *bēl qablim* y *bēl tāhāzim* *supra* en B ll. 128-129//140-141.

⁶⁴ Sobre esta lectura –la tradicional– cf. Shehata 2001: 151.

⁶⁵ Cf. II i 5-10, y asimismo II viii 35: *šipra lemna ana nišī īpuš E[llil]* “E[nlil] les hizo a las gentes una mala faena”.

el sujeto de la oración es este dios –lo que resulta congruente con su responsabilidad directa en el advenimiento del Diluvio. Si bien la yuxtaposición de las frases *êša(m) Anu(m) illikam bēl tēmi(m) | Ellil iṭḫia(m) ana qutrinni(m)* podría interpretarse como indicio de que ambas deidades constituyen el sujeto de los verbos *malākum*, *šakānum* y *kamāsum* –conjugados en plural– en los versos siguientes⁶⁶, entonces la diferencia entre l. 41 y H l. 52, frente a la utilización de las mismas frases en las otras líneas del pasaje, implicaría que ambos textos vehicularían en su conjunto mensajes diferentes⁶⁷ –atribuyendo aquí la responsabilidad a Anu y Enlil, allí a los dioses en su conjunto (*ilū mārūšu*), pero en última instancia sólo a Enlil (*siqiršu* «su (sg.) dictado»)–, expresados por sujetos diferentes para una construcción sintáctica por lo demás idéntica en ambos lugares: tal interpretación, aun si no descartable, se nos antoja improbable.

Por otro lado, una interpretación de ambos pasajes como requerimiento de Nintur a Anu sobre el paradero de Enlil tampoco desentona con la función de este dios en varios pasajes de la misma composición (B ll. 111-117; J ll. 11-15 y presumiblemente C ll. 174-179 –cf. *supra* n. ad C 174-175), donde ejerce de deidad sabia que ofrece consejos o información⁶⁸.

Por el contrario, la presencia del sufijo plural *-kunu* en l. 44 sugiere que ahí la «diosa-madre» sí se está refiriendo a varias divinidades –presuponiendo una culpabilidad al menos parcialmente colectiva del diluvio–, tal vez Anu y Enlil (aquel como colaborador necesario) o la asamblea divina en su conjunto (cf. el juramento de los dioses mencionado por Enlil en J ll. 7-8 y la nota al pasaje más abajo). A favor de esta última opción hablan varios elementos: en primer lugar, el empleo de *ubla pīkunu*, que evoca el *ublam pīnu* utilizado por el dios nippuriense para describir el consentimiento de los dioses –al menos de los Anuna–, por medio de un juramento, a las sucesivas plagas que afligirán a la humanidad y al mismo Diluvio (cf. *supra* D 15//29; G 24; J 8). La expresión es la misma, con la excepción del objeto directo: del «juramento» (*māmītum*) se pasa a la «destrucción» (*gamertum*)⁶⁹. Todo apunta a que este juramento común de todos los dioses, devenido fatal para la humanidad –y para los dioses mismos–, es el objeto de la invectiva de la «diosa-madre», quien reprocha a la sociedad divina en su conjunto su aquiescencia al parecer nocivo de Enlil (cf. *supra* H l. 52). En segundo lugar, la propia diosa Mami reconocía, un poco más arriba (III iii 36-38, al inicio del lamento del que forma parte nuestro segmento H), su propia participación en la decisión⁷⁰:

36 *anāku ina puhri(m) ša i[lī]*

⁶⁶ Cf. algunas de las traducciones previas: Lambert/Millard 1969: 99: “They, who did not consider but brought about a flood | and consigned the peoples to destruction”; Foster 2004: 251: “They who irrationally brought about the flood, | and relegated the peoples to catastrophe?”; Dalley 2000: 33: “(Those two), who did not deliberate, but sent the Flood, | Gathered the people to catastrophe”.

⁶⁷ Siendo por lo demás una fijación de la pregunta en el solo Anu, atribuyéndole implícitamente la responsabilidad mayor del Diluvio en H l. 52 del todo inverosímil: en ningún lugar de la presente composición –al menos en lo que de ella se conserva– aparece el dios uranio como instigador (y menos aún en solitario) de la gran inundación.

⁶⁸ Acerca de la distinción entre los caracteres de Anu y Enlil según se desprende de éstos y otros textos cf. *infra* §3.2.4.

⁶⁹ El sentido básico de este término es «totalidad» o «rescisión»: cf. *AHW* 278b; *CAD* G 33.

⁷⁰ Compárese asimismo ll. 42-43.

37 *kī aq[bi]*
38 *ittišunu gamerta[m]*

36 Yo misma, en la asamblea de los dio[ses],
37 ¿por qué dic[té]
38 con ellos la destrucció[n]?

Parece inverosímil que la «diosa-madre» hubiese participado de una votación elitista donde, aparte de ella, sólo hubieran participado Anu y Enlil –Enki, a la vista de la trama, quedaría excluido de un tal sinedrio–, y por lo demás la referencia a la asamblea divina (*puḥur ilī*) da a entender una involucración de los númenes en su conjunto.

Compárese a este respecto el panorama ofrecido por la recensión ninivita de *Gilgameš*. En XI 120-122, en lo que parece constituir la recepción de las líneas apenas citadas, la «diosa-madre» se responsabiliza de la catástrofe, sugiriendo indirectamente la implicación del conjunto de las deidades presentes en la sesión en la que se decretó el Diluvio:

120 *aššu anāku ina puḥur i[lī] aqbū lemutta*
121 *kī aqbi ina puḥur i[lī] lemutta*
122 *ana ḥulluq nišija qabla aqbī-ma*

120 Ya que yo misma, en la asamblea de los di[oses], pronuncié un mal:
121 ¿por qué pronuncié, en la asamblea de los di[oses], un mal,
122 (y) le declaré la guerra a mi gente para destruirla?⁷¹

Más adelante (II. 169-171), a la hora de atribuir la responsabilidad de la catástrofe, es únicamente Enlil –sin mención alguna de Anu o incluso del resto de dioses– quien es tildado de culpable en una alocución reminiscente de la aquí tratada:

169 *Ellil aj illika ana surqinni*
170 *aššu lā imtalkū-ma iškunu abūba*
171 *u nišija imnū ana karāši*

169 ¡Enlil no debe acercarse a la ofrenda,
170 pues no deliberó y envió el Diluvio,
171 y libró a mi gente a la catástrofe.

Estos textos, testigos de la recepción de la historia del Diluvio en la literatura del primer milenio, no confirman *per se* el sentido que aquí atribuimos a la narración original de *Atraḥasīs*, pero ciertamente hablan a favor de él. Ora Enlil, ora los dioses en su conjunto, han de ser tenidos por responsables de la inundación, pero en ningún caso la pareja suprema Anu y Enlil en solitario.

46 La mención de las «moscas» (*subbū*)⁷² se refiere con toda probabilidad al establecimiento del arco iris tras la inundación⁷³.

47 Seguimos con cautela la enmienda de von Soden⁷⁴.

49 El signo previo a la rotura puede ser tanto BA como MA –si bien la comparación con la apariencia de MA en l. 46, tal y como aparece en la copia, sugiere una lectura BA⁷⁵.

⁷¹ Lit. “para destruir a mi gente, (le) declaré la guerra”.

⁷² *AHw* 1535b-1536a; *CAD* Z 155.

⁷³ Cf. Kilmer 1987.

⁷⁴ 1994: 642. Cf. la discusión en Shehata 2001: 157.

⁷⁵ Cf. las diferentes reconstrucciones recogidas en Shehata 2001: 157.

Lambert y Millard⁷⁶ interpretan la forma verbal como un imperativo: “Now determine my destiny!”; Bottéro y Kramer⁷⁷ parecen leer el último signo como *-ma*: “C’était donc mon destin!” Esta última opción es defendida abiertamente por von Soden⁷⁸: “sie sei mein Schicksal!” La traducción de Dalley⁷⁹: “My destiny goes with his!” es completamente libre y nada tiene que ver con la gramática ni con el sentido del texto acadio. Foster⁸⁰ sigue la lectura de Lambert y Millard: “Proclaim my destiny!”

Puesto que la partícula modal *lū* aparece aquí separada del verbo, preferimos ver un uso afirmativo de la misma⁸¹. La combinación con el precativo en el siguiente verso puede así entenderse como una contraposición entre el destino exaltado que Anu concedió a la diosa ya en el pasado, y un nuevo «favor» que ahora, siguiendo ese precedente, deberá concederle.

En términos contextuales, la lectura de Lambert y Millard y de Foster es altamente improbable, puesto que el destino de la «diosa-madre» fue proclamado ya en un momento anterior del poema, a resultas de su participación junto a Enki en la creación de la humanidad (*Atraḥasīs* I [174]-297, cf. *infra* §3.4.2) –salvo que se asuma que la desaparición de la humanidad «anula» aquel destino y conlleva la asignación de uno nuevo. El texto, conservado fragmentariamente, no permite sustentar dicha suposición. A nuestro entender resulta más sencillo postular que la diosa, inquieta por su destino, atribuido aquí al dios celeste, busca sencillamente preservar el *statu quo* en lo que a su propio ser y posición se refiere.

50 Bottéro y Kramer⁸² traducen: “Qu’Anu me tire de ma détresse”, interpretando al parecer la secuencia de sufijos (-)anni tras *lišēš-* como una escritura del teónimo. Esta lectura, que por lo demás no altera el sentido de la frase, resulta inverosímil por varias razones: por un lado ignora la vocal final [i] en la forma verbal (*wašû Š*), por otro reconstruye una forma de genitivo del nombre del dios, por lo demás inexplicable

51 Sobre esta línea cf. más recientemente CAD P 351b.

J

7-8 El juramento prestado por los dioses se conserva en el ms. x v. ii 44-48⁸³:

- | | |
|----|---|
| 44 | [El]lil <i>pāšu īpušam-ma iqabbi</i> |
| 45 | [a]na <i>puḥur kala ilī issaqar</i> |
| 46 | [a]lkāni <i>kalani ana māmīti abūbi</i> |
| 47 | Anu <i>ina pāni</i> ⁸⁴ <i>tamūni</i> |
| 48 | Ellil <i>ittami mārūšu ittīšu tamūni</i> |
| | |
| 44 | [En]lil abrió la boca para hablar |
| 45 | y dijo a la reunión de todos los dioses: |
| 46 | “[I]d todos a jurar (traer) el diluvio.” |

⁷⁶ 1969: 99.

⁷⁷ 1989: 553.

⁷⁸ 1994: 642^{+a}.

⁷⁹ 2000: 34.

⁸⁰ 2005: 252.

⁸¹ GAG §81f.

⁸² 1989: 553.

⁸³ Ed. Lambert/Millard 1969:120-121.

⁸⁴ Cf. CAD P 90b-91b (s. *panu* A 5a).

- 47 Anu juró el primero;
48 (luego) Enlil prestó juramento, y con él juraron sus hijos.

1.3 Anzû (PB «II», «III»)

Sigla: II: Sb 9470 // III: Sb 14683

Procedencia: Susa

Género: poema épico

Fotografía: II: *Babylon: Wahrheit*: 342 (r.). III: -

Copia: II: RA XXXV/1: 20-21; *Bin šar dadmē*: 92-93 // III: RA XXXV/1: 22-23; *Bin šar dadmē*: 94-95

Edición: Scheil 1938; Nougayrol 1952: 87-95; Vogelzang 1988: 101-118.

Traducciones/estudios: Speiser 1969: 111-112; Hruška 1975: 112-114, 175-185; Cooper 1977 (II 12-15, 68); Hallo/Moran 1979; Vogelzang 1986 (II 9-14, 69-71, III 67-71); Saggs 1986 *passim*; Moran 1988; Dalley 2000: 222-227; Vogelzang 2003: 332-333; Foster 2005: 556-561 (traducción), 577 (notas); Streck 2009: 477-484; SEAL 1512, 1514

Transliteración

A (II; r. 1 = 41)

- 1 ^d*en* -líl-lu-tam i-te-ki-im na-du-ú pa-ar-šú
- 2 a-bu-um ma-li-ik-šu-nu šu-ḫa-ru-ur ^den-líl
- 3 it-ta-at-ba-ak na-mu-ur-ra-tum ša-ki-in qú-lum
- 4 ú-te-eš₁₅-ši kúl-la-at ka-li-šu-nu i-gi-gi
- 5 ki-iš-šú iš-ta-ḫa-aṭ na-mu-ur-ra-as-sú
- 6 i-lu ma-tim ip-ta-na-aḫ-ḫu-ru a-na ṭe-mi-im
- 7 ^da-nu-um pa-šu i-pu-ša-am
- 8 is-sà-aq-qá-ra-am a-na i-li ma-ri-šu
- 9 i-lu ma-an-nu-um an-za-am li-né-er-ma
- 10 i-na ku-ul-la-tim lu-ša-ar-bi šu-um-šu
- 11 gú-gal iš-su-ú dumu an-na ša-ki-in ṭe-mu a-na ša-ši is-sà-qar-šum
- 12 ʾx x BI TAR xʾ-a-ti qá-bal-ka šu-ub-ri-iq an-za-am i-na ka-ki-ka
- 13 [šum-ka li-ir-bi] i-na i-li ra-bu-tim
- 14 [i-na bi-ri-it i-li a-ḫi-ka] ma-ḫi-ra-am e ta-a[r-ši]
- 15 [ši-it-ra-aḫ i]-n[a ma-ḫa]r ʾiʾ-li g[a-aš-ru lu] šum-ka
- 16 [gú-gal a-na a-nim a-bi-šu (a-wa-tam) i]s-[sà-qar]
- 17 [a-bi a-na ša-ad la-ʾa-ri] l[i-ḫi-iš] m[a-an-nu-um]
- 18 [ma-an-nu-um ki-ma an]-ʾziʾ-im i-na ma-ri-[ka]
- 19 [dub nam^{meš} ik-šu-da] i-te-ki-im i-lam ^de[n-líl-lu-us-sú]
- 20 [ip-pa-ri-iš-ma ša-d]i-iš-su it-ta-ši re-ši-š[u]
- 21 [it-ta-ab-ši qí-b]i-is-sú ki-ma i-lim dur-an-ki
- 22 [iq-bi ša ir-ra-r]u i-wi ṭi-iṭ-ṭi-iš
- 23 [iš-mu-ú qí-bi-i]s-su i-ʾliʾ is-sà-aḫ-ḫi-i[ḫ-ḫu]
- 24 [ip-si-il u]r*-ḫa-am la a-la-ka[m] iq-b[i]
- 25 [^dgir]à iš*-sú-ú bu-kur an-nu-ni₅-t[im]

- 26 [ša-k]i*-in ʔe-mu*-um ʔa-na ʔa-ši-im is-sà-qar-š[um]
 27 ʔd*šara* iš-sú-ú* ʔ bu-kur eš₁₈-t[ár]
 28 [š]a*-ʔki-in* ʔe-mu-um a-na ʔa-ši-im is-sà-qar-šu[m]
 29 ip-[pa]-aš-ḥu-ma [id-d]u-ú i-ʔ lu ʔ mi-il-kam
 30 pa-aḥ-ʔ ru ʔ i-gi-gu ʔ i-ʔ-[qá-at-t]u-ʔ ru ʔ da-al-ḥu-ma
 31 be-el u[z-ni]m a-ši-ip abzu ʔ^den-ki et-pu-š[u]m
 32 a-wa-at li-ib-bi-š[u a-na a-nim a-b]i-šu is-sà-qar-šum
 33 [l]u-ud-di-mi qí-[bi-tam ù ka-mi an]-zi-im lu-we-di i-na pu-uḥ-ri
 34 [i]š-mu-ú i-l[u ma-tim an-ni-a-am q]á-ba-a-šu
 35 [id-da-a]r-ru-[ma iš-ši-qú] še₂₀-pí-šu
 36 [iš-si-i-m]a diḡir-maḥ n[in ú]-ʔsú-ra-ti ʔ šu-ur-bu-sà i-ta-wi i-na pu-uḥ-ri
 37 [id-ni-mi g]a-aš-ra-am šu-pa-am na-ra-am-ki
 38 [ra-a]p-ša-am i-ir-tim mu-ʔ ta-ʔ-ab-bi-lu se-bé-tam qá-ab-bi
 39 ʔ^dʔnin*-ʔ[ḡi]r-su ga-aš-ra-am š[u]-ʔ pa-ʔ-[am n]a-ra-am-ki
 40 [r]a-ap-ša-am i-ir-tim mu-ʔ ut-ʔ-ta-ab-bi-ʔ lu ʔ se-bé-tam qá-ab-li
 41 [iš-me]-e-ma an-ni-a-am qá-ba-šu šu-ur-bu-tum diḡir-ʔ maḥ ʔ an-nam i-pu-uš
 42 [a-n]a i-pi-iš pi-ša iḥ-du i-lu ma-tim id-ru-ru-ma iš-ši-ʔ qú ʔ še₂₀-pí-šu
 43 [i]š-si-i-ma i-na [p]u-uḥ-ri-im ša i-li
 44 ma-ra-ša na-ra-am li-ib-bi-ša u-wa-e-er-šu is-sà-qar-šum
 45 ma-ʔḥar ʔ a-nim ʔ u ʔ^dda-gan te₆-lu-tim
 46 [al-k]a-ka-at pa-ar-ši-šu-nu i-ta-wu-ú i-na pu-uḥ-ri
 47 [i-gi-g]i-mi kúl-la-at-sú-nu ú-wa-al-li-id
 48 [ab-ni pu-u]ḥ-ra-am ša i-li a-na-ku ʔ^dma-am-mi
 49 ʔ^den-líl-lu-tam a-n]a a-ḥi-i[a] ù a-na a-[n]im šar-ru-ut ša-me-e uš-we-ed-di
 50 [uš-ši an-zu-um šar-r]u-ut ʔ uš-ʔ-we-ed-du-ú a-na-ku
 51 ʔ^den-líl-lu-tam i-te-k]i-im a-ba-ka iṣ-še-er

B (III r.)

- 14 [buʔ-kurʔ^dm]a-am-mi tu-uk-la-at an ù ʔ^dr da-ʔ-[gan n]a-ram ni-ši-ʔ kiʔ

Transcripción

A

- 1 ellilūtam ītekim nadû paršû
 2 abum mālīkšunu šuḥarrur Ellil
 3 ittatbak namurratum šakin qūlum
 4 ūtešši kullat kalīšunu Igīgū
 5 kiššu(m) ištaḥaṭ namurrassu
 6 ilū mātim iptanaḥḥurū ana ʔēmim
 7 Anum pāšu īpušam
 8 issaqaram ana ilī marīšu
 9 ilū mannum Anzām linēr-ma
 10 ina kullatim lušarbi šumšu
 11 gugallam išsû mār Anim šakin ʔēmu(m) ana šāši(m) issaqaršum
 12 . . . qabalka šubriq Anzām ina kakkīka

- 13 [šumka lirbi] ina ilī rabûtim
 14 [ina birīt ilī aḥḥīka] māḥiram ē ta[rši]
 15 [šitraḥ i]n[a maḥa]r ilī g[ašru lū] šumka
 16 [gugallum ana Anim abīšu (awātam) i]s[saqar]
 17 [abī ana šad lā `ārī] l[iḥīš] m[annum]
 18 [mannum kīma An]zûm ina mārī[ka]
 19 [tuppi šīmātim ikšuda(m)] itekim ilam e[lililūssu]
 20 [ippariš-ma šad]iššu ittaši rēšīš[u]
 21 [ittabši qib]īssu kīma ilim Duranki
 22 [iqbi ša irrar]u iwwi ṭīṭīš
 23 [išmû qibī]ssu ilī issaḥḥi[hḥû(!)]
 24 [ipsil u]rḥam lā alāka[m]
 25 [Gir]ra išsû bukur Annunīt[im]
 26 [šak]in tēmum ana šâši(m) issaqarš[um]
 27 Šara išsû bukur Ešt[ar]
 28 [š]akin tēmum ana šâši(m) issaqaršu[m]
 29 ip[p]ašḥû-ma [idd]û ilū milkam
 30 paḥrû Igigû i[qatt]urû dalḥû-ma
 31 bēl u[zni]m āšip Apsîm [Ea] etpuš[u]m
 32 awāt libbīš[u] ana Anim ab]īšu issaqaršum
 33 [l]uddī-mi qī[bītam u kāmī An]zîm luweddi ina puḥri(m)
 34 [i]šmû il[ū] mātīm anniam q]abāšu
 35 [idda]rrû-[ma iššiqû] šēpīšu
 36 [išsī-m]a Diggirmaḥ bē[let u]šurāti(m) šurbûssa itawi ina puḥri(m)
 37 [idnī-mi g]ašram šūpām narāmki
 38 [ra]pšam irtim mutabbil sebettam qablī
 39 Nig[gi]rsu gašram š[ū]pâ[m n]arāmki
 40 [r]apšam irtim mutabbil sebettam qablī
 41 [išm]ē-ma anniam qabāšu šurbutum Diggirmaḥ annām īpuš
 42 [an]a ipīš pīša iḥdû ilū mātīm idrurû-ma iššiqû šēpīšu
 43 [i]šsī-ma ina [p]uḥrim ša ilī
 44 mārāša narām libbīša uwa `eršu issaqaršum
 45 maḥar Anim u Dagān telûtim
 46 [alk]akāt paršīšunu itawû ina puḥri(m)
 47 [Igi]gī-mi kullassunu uwallid
 48 [abni pu]ḥram ša ilī anāku Mammi
 49 [ellilūtam an]a aḥīj[a] u ana A[n]im šarrūt šamê ušweddi
 50 [ušši Anzû šarr]ūt ušweddû anāku
 51 [ellilūtam itek]im abāka išṣēr

B

- 14 [bukur(?) M]ammi tuklat Anim u Da[gān n]arām Niššīki(m)

Traducció

A

- 1 Llevóse el *enlilato*: abandonados (quedaron) los poderes:
- 2 el padre –su consejero– Enlil estaba como muerto;
- 3 se había extendido el resplandor (del miedo), había silencio;
- 4 todos, cada uno de los Igigū estaba confundido;
- 5 el santuario se había desprendido de su brillo.
- 6 Los dioses del país se congregaron para (tomar) una decisión.
- 7 Anum abrió la boca
- 8 para decir a sus hijos los dioses:
- 9 “Dioses, ¿quién podrá matar a Anzû?
- 10 En todo (/entre todos los dioses) ensalzaré su nombre.”
- 11 Convocaron al Inspector de Canales. Con una decisión ya tomada para con él,
(Anum) le habló:
- 12 “... tu combate; ¡fulmina a Anzû con tu(s) arma(s)!
- 13 [¡Grande sea tu nombre] entre los grandes dioses!
- 14 [Entre tus hermanos los dioses] no tendr[ás] rival,
- 15 [serás espléndido a]nt[e] los dioses: tu nombre [habrá de ser] «P[oderoso]».”
- 16 [El Inspector de Canales h]a[bló] a su padre Anum]:
- 17 “[Padre], ¿q[uién] po[drá] dirigirse raudo a la montaña inaccesible]?
- 18 ¿[Quién] de [tus] hijos [es como An]zûm?
- 19 [Alcanzó la Tablilla de los Destinos] (y) privó al dios de [su *enlilato*];
- 20 [voló hacia] su [monta]ña (y) alzó la cabeza.
- 21 Su [dicta]do [se ha vuelto] como el (del) dios Duranki:
- 22 [habla, (y) al que maldig]a se volverá arcilla.”
- 23 [Escucharon] su [parecer], (y éste) inquiet[ó] a los dioses.
- 24 [Dio la vuelta e]n su ruta, negóse a ir.
- 25 Convocaron a [Gir]ra, el hijo de Annunīt[um].
- 26 [Con] una decisión [tom]ada para con él, (Anum) [l]e habló.
- 27 Convocaron a Šara, el hijo de Ešt[ar].
- 28 [Con] una decisión [t]omada para con él, (Anum) le habló.
- 29 Los dioses se que[dar]on quietos, [dejar]on de deliberar
- 30 –los Igigū, reunidos, estaban s[ombr]íos (y) preocupados.
- 31 El maestro de la sabiduría, el *exorcista* del Apsû, el sagaz Ea,
- 32 le dijo [a] su [padr]e [Anum] lo que tenía en mente:
- 33 “[E]xpondré mi pa[recer] y] daré a conocer en la asamblea [al capturador de
An]zûm.”
- 34 Los dio[ses del país e]scucharon [éste] su parecer,
- 35 [corrie]ron aliviados [a besar]le los pies.
- 36 (Ea) [convocó] a Diğirmaḥ, señ[ora de los d]ecretos; proclamó su grandeza en la
asamblea:
- 37 “¡[Tráe(nos) al p]oderoso, al ilustre, tu amado
- 38 –[anc]ho de torso, capitán de siete combates–:
- 39 Nin[ĝi]rsu, el poderoso, el i[l]lustre, tu [a]mado
- 40 –[a]ncho de torso, capitán de siete combates.”

- 41 [Escuch]ó la magnífica éste su discurso, Diġirmaḥ asintió,
 42 (y) [ant]e su respuesta los dioses del país se alegraron, corrieron aliviados a
 besarle los pies.
 43 (Ella) [c]onvocó en la [a]samblea de los dioses
 44 a su hijo, el amado de su corazón. Le dio instrucciones diciendo:
 45 “Ante los expertos Anum y Dagān
 46 (los dioses) discutieron en concejo la [situa]ción de sus poderes.
 47 Yo di a luz a todos los Igigū,
 48 [creé al con]junto de los dioses: yo soy Mammi.
 49 Asigné a [mi] hermano [el *enlilato*] y a A[n]um la realeza celeste.
 50 [Anzû se llevó la rea]leza que yo asigné
 51 –[llevós]e [el *enlilato*], sobre tu padre se alzó.”

B

- 14 [El primogénito(?) de M]ammi, en quien confían Anum y Da[gān, el a]mado de
 Niššīku

Notas

A

El presente pasaje en su conjunto recuerda al proceso de elección de un rival apto para Tiāmat y su protegido Qingu en *Enūma eliš* II-III, del que parece haber constituido el modelo, substituyéndose a Ninurta por Marduk⁸⁵. De especial interés resulta el paralelismo entre la figura de Anu aquí y la de Anšar (su progenitor según *Enūma eliš* I 14-15) en esta última epopeya⁸⁶: éste ejerce una función análoga a la llevada aquí por Anu, convocando la asamblea y previamente seleccionando a posibles candidatos (*Enūma eliš* II 71-78, 95-102)⁸⁷:

- II 71 *išmē-ma Anšar amātu iṭib el[š]u*
 72 *ipšaḥ libbašū-ma ana Ea izak[ka]r*
 73 *mārī epšētūka iliš naṭ[ā-ma]*
 74 *ezza meḥe[š] lā maḥri tele''em . . .*
 75 *Ea ep[šētūk]a eliš [naṭā-m]a*
 76 *ezza meḥe[š] lā maḥri i tele''em [. . .]*
 77 *alik-ma m[utti]š Tiāmat tībaša šup[ših]*
 78 *uggassa lū . . . šūš[ā sur]riš(?) ina šipti[ka]*

- 71 Anšar escuchó, y las palabras (de Ea) l[e] resultaron agradables;
 72 su corazón se calmó, y entonces hab[í]ó a Ea:
 73 “Hijo mío, tus acciones son prio[pias] de un dios,
 74 capaz eres de un golp[e] feroz, sin igual, ...
 75 Ea, [t]us ac[ciones son propias] de un dios,

⁸⁵ Sobre la relación entre el ciclo de Ninurta (*Lugale, Angim, Anzû*) y el ciclo de Marduk (*Enūma eliš*) cf. Lambert 1986a.

⁸⁶ La expedición fallida de Anu contra Tiāmat en *Enūma eliš* II 95-118 se corresponde más bien con las convocatorias de Adad, Girra y Šara en el presente texto, y no se corresponden con ningún elemento propio de la mitología del dios celeste deducible de nuestro corpus. Es posible –aunque indemostrable– que la consideración de estos tres númenes como vástagos del dios celeste influyera en dicho proceso.

⁸⁷ Ed. Lambert 2013: 66-69.

76 capaz eres de un golp[e] feroz, [sin igua]l, [...]
 77 Ve a[nt]e Tiāmat a cal[mar] su arremetida,
 78 (por mucho) que su ira ..., ¡exp[úlsala rápi]do(?) con [tu] ensalmo!”

II 95 *Anšar uzzuziṣ iṣassi*
 96 *ana Ani mārīšu šū izakkar*
 97 *aplu kannû kašuṣ qarrādu*
 98 *ša gapša emūqašu lā maḥar tēbušu*
 99 *aruḥ-ma muttiṣ Tiāmat iziz atta*
 100 *šupšiḥ kabtataṣ libbuṣ lippuṣ*
 101 *šumma lā šemāta amātka*
 102 *amāt unnenni atmēšim-ma šī lippašḥa*

95 Anšar gritó furioso,
 96 a su hijo Anu él habló:
 97 “Hijo amado, potente, héroe,
 98 cuyas fuerzas son grandes, su ataque sin igual,
 99 ve y quédate ante Tiāmat.
 100 ¡Calma su ánimo, que su corazón se relaje!
 101 Si tus palabras no son escuchadas,
 102 dirígele una súplica para que se calme.

De modo similar, en *Enūma eliṣ* IV 81-83 se ponen en paralelo la elevación del usurpador Qingu a la «dignidad de Anu» (*anūtum*) por parte de Tiāmat y la amenaza de ésta contra el rey legítimo de los dioses, Anšar, asociándose *de facto* el rango tradicional de Anu como rey de los dioses con el ostentado por Anšar en el esta composición – sugiriendo una equiparación *de facto*⁸⁸:

81 *[t]anbê Qingu ana ḥā'irūtika*
 82 *ana lā simātīšu taškunīṣ ana paraṣ anūti*
 83 *ana Anšar šar ilāni lemnēti teš'ē-ma*

81 [N]ombraste a Qingu para (ser) tu cónyuge,
 82 le designaste, sin merecerlo, para el cargo propio de Anu;
 83 contra Anšar, rey de los dioses, maquinaste maldades.

2 Enlil aparece ocasionalmente como padre de los dioses⁸⁹, si bien esta condición se aplica más comúnmente a Anu (cf. ll. 8 y 18 del presente texto, y *supra* n° 1.2 A 7, B 124, 136)⁹⁰. Es posible que la denominación de Enlil como *abum* tenga en el presente texto un sentido meramente honorífico (cf. *infra* n. ad 47-48).

11 El sustantivo *gugallûm* «inspector de canales» es un epíteto casi privativo del dios de la tempestad Adad⁹¹, y sirve aquí –al igual que *mār Anim*– para designarlo sin nombrarlo⁹².

⁸⁸ Sobre la cuestión de la posible equiparación o identidad entre Anu y Anšar cf. *infra* §2.1. Ed. del texto en Lambert 2013: 90-91.

⁸⁹ Cf. referencias sumerias en *PSD* A₁ 37a (cf. Sjöberg 1967: 215, donde este autor plantea la posibilidad de que el epíteto constituya una derivación secundaria); acadias en Tallqvist 1938: 2.

⁹⁰ Cf. la evocación conjunta en la inscripción de Warad-Sîn RIME 4.2.13.21 1-2: ud an ^den-líl-bi | nun da-rí a-a diğir-re-e-ne “cuando An y Enlil, los príncipes eternos, los padres de los dioses”.

⁹¹ Tallqvist 1938: 73-74; *CAD* G 121b.

Seguimos aquí (como también en ll. 26, 28) la interpretación de Foster⁹³ y C. H. Hess⁹⁴ –por lo demás la más corriente–: el *-mu* en *ša-ki-in ʔe-mu* difícilmente puede interpretarse como *šākin ʔēmim* «el que tomó la decisión»⁹⁵, de modo análogo a *bēl ʔēmim* en Atraḫasīs (cf. *supra* n° 1.2 H l. 51, I l. 40), pues a) sería necesario suponer un error del escriba (*-mu* por *-mi(-im)*) y b) el término *šākin ʔēmim* designa a un funcionario de rango intermedio⁹⁶, cuyo título difícilmente sería utilizado para designar a una divinidad suprema como Anu.

12 El inicio de esta línea es ilegible, y no parece corresponderse con su equivalente en la versión reciente: [*Adad gaš*]ru *Adad dāpinu ajj-īne' qabalka* “[podero]so [Adad], fiero Adad, que tu combate no se eche atrás”⁹⁷, que requeriría un mayor espacio y no da cuenta de los signos A y T1 que preceden inmediatamente a *qabalka*.

13-19 Reconstruido según la recensión reciente⁹⁸:

- I 98 [šu]mka lirbi ina puḫur ilāni rabī
 99 [ina birīt ilā]ni aḫḫika māḫira ē tarši
- 98 “Ensalzaré tu [nom]bre entre los grandes dioses;
 99 [Entre] tus hermanos [los dios]es no tendrás rival.”
- 103 [šitr]aḫ ina maḫrī ilānī-ma gašru lū šumka
 104 [Ada]d īpula qibīta
 105 [ana] Ani abīšu amāta izakkar
 106 [abī ana ša]d lā'āri liḫīš mannu
 107 [ajju kâ]m Anzî ina ilāni mārīka
 108 [tuppi šīmāt]i ikšuda qātuššu
 109 [ellilūt]a ilteqe nadû paršû
- 103 “[Serás esplén]dido ante los dioses, tu nombre habrá de ser «Poderoso».”
 104 [Ada]d respondió a (este) dictado,
 105 diciéndole [a] su padre Anu:
 106 “[Padre], ¿quién podrá dirigirse raudo [a la monta]ña inaccesible?
 107 ¿[Cuál] de tus hijos los dioses (es) [com]o Anzû?
 108 Alcanzó con la mano [la tablilla de los desti]nos,
 109 se hizo con [el *enlilat*]o, (y ahora) los poderes (están) abandonados.”

25-28 La convocatoria de estas dos deidades resulta notable. Si bien tanto Girra como Šara aparecen en el presente texto como descendientes de Eštar(-Annunītum), aquél suele ser presentado en la literatura como vástago de Anu⁹⁹. Por su parte Šara,

⁹² Cf. el uso similar de *mārat/mārti Anim* en n°s 1.7 l. 19; 3.5 l. 4; 3.6 r. 2, 9. Es posible que nombre del dios apareciera al principio de la línea siguiente (Vogelzang 1988: 106 n. ad 12), como sucede en la versión reciente, pero las dificultades de dicha comparación (cf. *infra* n. ad 12) vuelven esta posibilidad relativamente poco probable.

⁹³ 2005: 577 n. ad OB II 10 –limitándose sin embargo a afirmar que la lectura alternativa (cf. *infra*) es “grammatically difficult”.

⁹⁴ Ap. Streck 2009: 577.

⁹⁵ Dalley 2000: 222 (cf. p. 226 n. 4).

⁹⁶ *AHW* 1139b; *CAD* Š₁ 161-164 –nótese que no se recogen ejemplos anteriores al período mediobabilonio.

⁹⁷ *Anzû* BE I 96 (Vogelzang 1988: 34; Streck 2009: 478).

⁹⁸ Ed. Hallo/Moran 1979: 82; Vogelzang 1988: 34-35; Annus 2001: 20.

⁹⁹ Frankena 1968: 384a. Nótese su evocación como *bukur Ani* en *Maqlû* (II 33, 136; tablilla ritual 37’).

considerado generalmente hijo de Innana/Eštar,¹⁰⁰ aparece como hijo de ambas divinidades en un balbale a él dedicado (*StOr* XLVI: 322 r. 1'-v. 6)¹⁰¹:

r. 4' ^dšará me-zu kal-kal a-a an ù-tud-zu [. . .]

5' a[ma ug]u-zu kug ^dinan[a-ke₄]

4' Šara, tu ser es precioso, (tu) padre An, tu progenitor, [...]

5' la m[adre que] te [engen]dró, la santa Inan[a]

Una inscripción del rey de la tercera dinastía de Ur Šu-Sîn dedicada a Šara lo pone asimismo en relación estrecha con ambas deidades, aunque sin implicar necesariamente una filiación con ambos (RIME 3/2.1.4.17):

1 ^dšará

2 nir-ġál an-na

3 dumu ki áġ

4 ^dinnana

5 ad-da-ni-ir

“⁵ A su padre ¹ Šara, ² acreditado por An, ³ hijo amado ⁴ de Innana.”

No es descartable que la filiación de Šara con Eštar y la atribución de una genealogía similar a Girra –tras la invocación del primer candidato, Adad, explícitamente como «hijo de Anu»– busquen subrayar indirectamente la relación estrecha entre Anu y la diosa de Uruk, situándola en un plano conyugal¹⁰² no muy distinto al apreciable en el *Himno a Eštar por Ammī-ditāna* (cf. *infra* n° 2.1 l. 45)¹⁰³. Si bien la ausencia de una afirmación explícita de la paternidad de estos dos dioses podría tomarse como evidencia contraria (*e silentio*) a esta hipótesis y en consecuencia se podría atribuir la maternidad de Eštar a la dimensión guerrera de esta diosa¹⁰⁴, la recensión reciente del presente poema, que sí desarrolla literariamente las convocatorias de Girra y Šara a imagen de la de Adad (cf. *supra* n. ad 13-19), sí afirma la filiación urania de aquéllos (*Anzû* BE I 146-148¹⁰⁵):

146 Šara īpula qibīta

147 ana Ani abīšu amāta izakkar

148 abī ana šad lā 'āri lihīš mannu

146 Šara respondió a (este) dictado,

147 diciéndole a su padre Anu:

148 “¿Padre, quién podrá dirigirse raudo a la montaña inaccesible?”

Puesto que el hecho de que el diálogo entre Anu y estos dos númenes no aparezca reproducido en el presente texto se debe verosímelmente a que el poeta los daba por descontados¹⁰⁶ –pues el mero desarrollo de la narración requiere una respuesta idéntica,

¹⁰⁰ Huber Vulliet 2009: 32.

¹⁰¹ Ed. Sjöberg 1975: 308-310 (texto y traducción), 317 (notas); ETCSL 4.30.1.

¹⁰² Cf. ya Wilcke 1976: 81a.

¹⁰³ Sobre la relación conyugal entre Anu y Eštar cf. §2.3.2.

¹⁰⁴ Sobre la mitología guerrera de Innana/Eštar cf. Wilcke 1976: 83a-84a. En todo caso no es descartable que Eštar y Annunitum aparezcan aquí como deidades separadas –separación acaecida ya en el tercer milenio: cf. el nombre de año citado en RIME 2 p. 183 iii k.

¹⁰⁵ Ed. Hallo/Moran 1979: 86; Vogelzang 1988: 36-37; Annus 2001: 21. La respuesta de Girra a Anu no está conservada, pero se puede reconstruir por paralelismo con ésta –cf. Hallo/Moran 1979: 84; Vogelzang 1988: 35.

¹⁰⁶ Cooper 1977: 508b⁵.

o cuanto menos similar, a la del dios de la tormenta—, podemos tomar el paralelo de la versión reciente como prueba a favor de la verosimilitud de la interpretación previamente esbozada. Pero tampoco debe descartarse la posibilidad de que a lo largo de todo el pasaje la invocación *abī* denote simplemente un trato de respeto.

Resulta asimismo llamativo el hecho de que los tres dioses (infructuosamente) convocados para combatir a Anzû sea sean conocidos como descendientes del dios del cielo —Adad explícitamente en el presente pasaje, Girra y Šara en otros textos—, mientras que la divinidad victoriosa y protagonista es ya conocido como hijo de la «diosa-madre» (y Enlil, cf. l. 51) en el panteón de Lagaš del tercer milenio¹⁰⁷. A este respecto no deja de ser pertinente la observación de Moran¹⁰⁸ de que el factor fundamental que condiciona la reacción de los dioses es precisamente su relación de familia.

32 La restitución del nombre de Anu, adoptada ya por otros estudiosos, resulta razonable en base al contexto. Si bien no está claro que haya espacio suficiente para ello¹⁰⁹, en cualquier caso la referencia a «su (de Ea) padre» (*abīšu*) sólo puede aludir a la figura del dios uranio. La referencia a Anu como padre de Ea parece constituir un eco de la filiación entre ambas divinidades, explicitada en varios pasajes de la literatura¹¹⁰, aunque también puede responder a una utilización de la terminología familiar como tramamiento honorífico o estereotipado.

36 En el presente pasaje la «diosa-madre» recibe dos denominaciones: *Diġir-mah* (aquí y en l. 41) y *Mammi* (l. 48)¹¹¹.

42 La escritura *i-pi-iš* —con el signo *ī* en posición inicial— del infinitivo *epēšum* «hacer, abrir (la boca)» es insólita. El único paralelo que conocemos¹¹² se encuentra en una tablilla de Amarna (EA 73 23-25): *u kali ḥazannūte tuba 'ûna ipīš (i-pī-iš) annûtim ana Abdī-aširta* “y todos los *ḥazannum* querían hacerle esto a Abdī-aširta”.

45 La lectura de la última palabra es incierta¹¹³. Aquí seguimos la opinión de Streck¹¹⁴, que supone la presencia de *tele'ûm* «experto, capaz», conocido como epíteto de algunas divinidades¹¹⁵.

La presencia de *Dagān* junto a Anu, no muy frecuente en la literatura de Mesopotamia¹¹⁶, da cuenta de la identificación entre aquél y Enlil —identificación prolongada por la escritura del nombre de la esposa del dios sirio, Šalaš, con el sumerograma ^dnin-ḥur-saĝ¹¹⁷. Resulta en todo caso llamativa la alternancia entre ambos nombres a lo largo del presente texto.

¹⁰⁷ Falkenstein 1966: 90-91.

¹⁰⁸ 1988: 24a (§2).

¹⁰⁹ Nougayrol (1952: 90) no lo incluye en su transliteración, pero sí en su traducción (p. 91); Hallo y Moran (1979: 103) lo colocan entre paréntesis.

¹¹⁰ Cf. §2.4.3.

¹¹¹ Sobre estos dos nombres cf. Krebernik 1997: 504b,-505a.

¹¹² Cit. en CAD E 226b (s. «epēšu» 2d5'a').

¹¹³ Cf. la discusión en Vogelzang 1988: 107 n. ad 45.

¹¹⁴ 2009: 478 n. ad II 45.

¹¹⁵ *AHW* 1344b; *CAD* T 327b-328a.

¹¹⁶ Cf. las referencias en Feliu 2003: 172⁶¹² —donde no se menciona la presente composición.

¹¹⁷ Sobre la identificación de *Dagān* con Enlil cf. Hallo/Moran 1979: 100 n. ad III 111 (con bibliografía anterior) Feliu 2003: 296-298 (y pp. 90-94 sobre la utilización del nombre de *Ninhursagā* para designar a su paredro); también Lambert 2016: 59. Una opinión diferente es la defendida por Wilcke 1993: 61-62; cf. §3.2.3.

47-48 Estos versos pueden reconstruirse en base a la –ligeramente diferente– versión reciente¹¹⁸:

I 202 *Igigī-ma* [*kullassunu ullid*]
 203 *abnī-ma ku*[*llat kala kalīšun*]
 204 *abni puḥur ra*[*būti Anūnakī*]

202 los Igigū, [los parí a todos],
 203 (los) creé, a to[dos y cada uno de ellos],
 204 creé al conjunto de los gr[andes Anuna].

La posición de la «diosa-madre» como madre y creadora de la sociedad divina, que evoca epítetos similares de distintas advocaciones de la divinidad en textos sumerios y acadios¹¹⁹, puede interpretarse como un paralelo de la denominación de Enlil como «padre» en la l. 2 del presente texto (cf. *supra* n. ad A 2) –en línea a su vez con la común paternidad sobre Ninurta. No obstante, la inconsistencia del presente texto en lo que a la genealogía del conjunto de los dioses se refiere –atribuyéndole la paternidad por un lado a Anu (l. 8) y por el otro a Enlil (l. 2) y Mammi– invita a tomar los epítetos con prudencia. Es posible que se trate de un mero uso retórico –o en todo caso sincrético– de la terminología con el fin de subrayar la supremacía de estas deidades.

49-50 La subordinación de los poderes de Anu y Enlil a los de la «diosa-madre» es, por cuanto sabemos, insólita. Nótese la contraposición entre la *šarrūt šamê* y la *ellilūtum*, que se corresponden con las respectivas áreas de influencia urania y ctónica de aquéllos (cf. *supra* n° 1.2 n. ad A 13-16).

La denominación de Enlil como «mi hermano» (*aḫīja*) por parte de Mammi constituye un eco tardío de la no infrecuente caracterización fraterna de la relación entre Enlil y la «diosa-madre» en las letras sumerias¹²⁰; esta tradición está presente, ya en época presargónica, en en la segunda columna del *Cilindro de Barton*, donde Ninḫursaĝa recibe el apelativo «hermana mayor de Enlil» (*nin gal d'en-líl*)¹²¹

51 En el análisis de esta línea seguimos a Saggs¹²², cuya interpretación nos parece, en el plano semántico, más verosímil que la más reciente de Streck¹²³.

B

14 El uso de *tukultum* «apoyo, ayuda, aquél en quien se confía»¹²⁴ como epíteto no es infrecuente con deidades de segundo rango¹²⁵, en quienes depositan su confianza los númenes supremos, ya sean Anu y Enlil –en la presente línea– o el solo dios celeste (cf. *infra* n° 1.5 l. 62).

¹¹⁸ Ed. Hallo/Moran 1979: 88; Vogelzang 1988: 38-39.

¹¹⁹ Para referencias sumerias como *ama diġir-re(-e)-ne* cf. *PSD* A₃ 201b; para ejemplos de *ummi* o *bāniat ilī* cf. Tallqvist 1938: 22, 70.

¹²⁰ *Enki y el orden del mundo* (ETCSL 1.1.3) 395; *Lugale* (ETCSL 1.6.2) 413; *La muerte de Gilgameš* (ETCSL 1.8.1.3) ms. Mē-Turan K 9; *Enmerkar y el señor de Aratta* (ETCSL 1.8.2.4) 94; *Lamento por la destrucción de Eridug* (ETCSL 2.2.6) C 9; *Colección de himnos a los templos* (ETCSL 4.80.1) 98. Cf. asimismo su designación como *aḫāt ilāni* en *Anzû* BE I 171. Cf. asimismo Black 2005: 46-47. Sobre el significado de estos apelativos para una posible genealogía celeste de Enlil cf. *infra* §2.4.2.

¹²¹ Cf. *infra* §1.2, donde se cita el texto.

¹²² 1986: 10 n. ad 212.

¹²³ 2009: 479 n. ad II 51, con discusión de las interpretaciones precedentes.

¹²⁴ *AHw* 1368a-1369a; *CAD* T 461-463.

¹²⁵ Cf. las referencias en Tallqvist 1938: 241-242; *AHw* 1368; *CAD* T 461.

1.4 Gilgameš (PB «II»)

Sigla: CBS 7771

Procedencia: incierta –posiblemente Larsa¹²⁶

Género: epopeya

Fotografía: PBS 10/3 pll. 69-70; *Horizon* XV/1: 114 (r.); CDLI P262784

Copia: PBS 10/3 pll. 63-68; *Fs. Lambert*: 446-448; *Gilgamesh* pll. 1-2.

Edición: Langdon 1917; Jastrow/Clay 1920: 61-86; George 2003: 172-195.

Traducciones/estudio: las traducciones, estudios o comentarios a este texto son innumerables; para las publicaciones anteriores a 2003 cf. la selección en George 2003: 173; con posterioridad: George 2007: 69-75; Fleming/Milstein 2010: 125-134; Huehnergard 2011: 475-484; Lambert 2013: 32-33 (r. i 1-8); SEAL 1830; CDLI P262784

Transliteración

A (r. i)

- 1 *it-bé-e-ma* ^dgiš *šu-na-tam i-pa-aš-šar*
- 2 *is-sà-qar-am a-na um-mi-šu*
- 3 *um-mi i-na ša-at mu-ši-ti-ia*
- 4 *ša-am-ḥa-ku-ma at-ta-na-al-la-ak*
- 5 *i-na bi-ri-it eṭ-lu-tim*
- 6 *ib-^rbi-šu^r-nim-ma ka-ka-bu ša-ma-i*
- 7 *^rki^r-[i]š^r(E)-rum ša a-nim im-qú-ut a-na še-ri-ia*
- 8 *aš-ši-šu-ma ik-ta-bi-it e-li-ia*
- 9 *ú-ni-ís-su-ma nu-uš-ša-šu ú-ul el-te⁹-`i*
- 10 *unug^{ki} ma-tum pa-ḥe-er e-li-šu*
- 11 *eṭ-lu-tum ú-na-ša-qú še²⁰-pi-šu*
- 12 *ú-um-mi-id-ma pu-ti*
- 13 *i-mi-du ia-ti*
- 14 *aš-ši-a-šu-ma at-ba-la-aš-šu a-na še-ri-ki*

B (r. ii 9 = 51)

- 51 *ḥa-r[i-im-tum p]i-ša i-pu-ša-am-ma*
- 52 *is-sà-qa[r-am] a-na ^den-ki-du₁₀*
- 53 *i-na-ṭal-k[a ^de]n-ki-du₁₀ ki-ma diĝir ta-ba-aš-ši*
- 54 *am-mi-nim [i]t-ti na-ma-aš-te-e*
- 55 *ta-at-ta-[a]l-la-ak še-ra-am*
- 56 *^ral^r-kam lu-úr-de-ka*
- 57 *a-na ša₄g^{ki} [unu] ri-bi-tim*
- 58 *a-na é e[l-l]im mu-ša-bi ša a-nim*
- 59 *^den-ki-du₁₀ ti-bé lu-ru-ka*
- 60 *a-na é-[an-n]a m[u-š]a-bi ša a-nim*
- 61 *a-šar [ši]-it-ku-nu ne-pé-še²⁰-tim*

¹²⁶ Langdon 1917: 207.

- 62 ù at-t[a-m]a ki-[ma a]-´wi-li-im-ma´
 63 ta-aš-[ta-ka?-an?] ´ra´-ma-an-ka
 64 al-ka-ti-ma i-n[a] qá-aq-qá-ri
 65 ma-a-[A]G re-i-im

Transcripción

A

- 1 *itbē-ma Gilgameš šunatam ipaššar*
 2 *issaqaram ana ummīšu*
 3 *ummī ina šāt mušītīja*
 4 *šamḥākū-ma attanallak*
 5 *ina birīt eṭlūtīm*
 6 *ibbīšūnim-ma kakkabū šamā´ī*
 7 *kišrum(!) ša Anim imqut ana šērīja*
 8 *aššīšū-ma iktabit elīja*
 9 *unīssū-ma nuššašu ul elte´´i*
 10 *Uruk mātum paḥer elīšu*
 11 *eṭlūtum unaššaḡū šēpīšu*
 12 *ummid-ma pūtī*
 13 *immidū jāti*
 14 *aššīāššū-ma atbalaššu ana šērīki*

B

- 51 *ḥar[imtum p]īša īpušam-ma*
 52 *issaqa[ram] ana Enkidu*
 53 *inaṭṭalk[a E]nkidu kīma ilim tabašši*
 54 *ammīnim [i]tti namaštē*
 55 *tattallak šēram*
 56 *alkam lurdēka*
 57 *ana libbi [Uru]k ribītīm*
 58 *ana bītīm e[ll]im mūšabi(m) ša Anim*
 59 *Enkidu tibe lurruka*
 60 *ana Ajj[a]kkim m[ūš]abi(m) ša Anim*
 61 *ašar [š]itkunū nēpešētim*
 62 *u att[ā-m]a kī[ma a]wīlim-ma*
 63 *taš[takkan(?)] ramānka*
 64 *alkātī-ma in[a] qaqqari(m)*
 65 *. . . rē´im*

Traducción

A

- 1 Gilgameš se levantó para comunicar el sueño,
 2 diciendo a su madre:
 3 “Madre, esta noche
 4 deambulaba yo imponente

5 entre los jóvenes;
 6 las estrellas del cielo empezaron a distinguirse,
 7 (y entonces) un *bulto* de Anum cayó ante mí.
 8 Fui a levantarlo, pero era demasiado pesado para mí;
 9 fui a moverlo, pero no fui capaz de seguir moviéndolo.
 10 (Toda) Uruk estaba congregada ante él:
 11 los jóvenes le besaban los pies.
 12 Yo apoyé la frente,
 13 mientras a mí me sostenían.
 14 Lo levanté y lo traje a tu presencia.”

B

51 La cor[tesana] abrió la [b]oca
 52 para ha[blar] a Enkidu:
 53 “T[e] miro, [E]nkidu: te has vuelto como un dios.
 54 ¿Por qué entre las bestias
 55 recorres el páramo?
 56 Ven, yo te acompañaré
 57 a [Uru]k, la capital
 58 –al templo sa[n]to, la morada de Anum.
 59 ¡Enkidu, levanta, yo te guiaré
 60 al E[an]a, la morada de Anum,
 61 donde se realizan trabajos
 62 y t[ú], co[mo un ho]mbre,
 63 tú mismo (los rea[lizarás(?)]!
 64 Estás hecho al terreno
 65 (donde) el pastor ...

Notas

Por norma general se siguen las lecturas e interpretaciones ofrecidas por George en su edición del año 2003, por lo que no se reiteran las cuestiones tratadas en el comentario filológico allí presente¹²⁷.

A

6 La lectura del verbo es difícil; seguimos cautamente la última propuesta de George¹²⁸, verosímil en el plano semántico –aunque la lectura de Lambert¹²⁹: *iptaḥrūnim-ma* “(las estrellas del cielo) se congregaron” es también defendible en términos paleográficos (*ip-ṭaḥ-ru-nim-ma*).

7 Seguimos nuevamente la lectura más reciente de George¹³⁰, basada en los paralelos de la recensión reciente (*Gilg. BE I 248: kīma kiṣrī ša Anī*) y del manuscrito

¹²⁷ George 2003: 180-184.

¹²⁸ 2007: 72-73 (cf. George 2003: sobre otras posibles lecturas, algo menos plausibles). Nótese que las traducciones más recientes (Fleming/Milstein 2010: 125; Huehnergard 2011: 475; SEAL 1830; CDLI P262784) parecen ignorar esta última propuesta.

¹²⁹ 2013: 32.

¹³⁰ 2007: 73.

mediobabilonio RA CI: 78-79 (r. i 9: *kišru ša Anim*), si bien los vestigios del signo en la presente línea apuntan a un E más que a un giš. El vocablo *kišrum*, literalmente «nudo», designa aquí un cuerpo celeste o meteorito¹³¹.

Nótese la evocación del dios celeste para designar la región bajo su patronazgo, que puede estar relacionada con la propia creación de Enkidu –del que el meteoro del sueño es figura–, llevada a cabo en la versión reciente por decisión de Anu (*Gilgameš* BE I 92-104)¹³²:

- I 92 [m]ārāt qurādī hīrāt e[tlī]
 93 tazzimtašīna ištenemme [Anu]
 94 Aruru issû rabīta
 95 atti Aruru tabnī [amēla]
 96 eninna binī zikiršu
 97 ana ūm libbīšu lū mah[ir(?)]
 98 lištannanū-ma Uruk lištaps[ih]
 99 Aruru annīta ina šemēša
 100 zikra ša Ani¹³³ ibtani ina libbīša
 101 Aruru imtasi qātīša
 102 ʔiṭṭa iktariš ittadin ina šēr[i]
 103 ina šēri Enkidu ibtani qurāda
 104 ilitti qūlti kišir Ninurta

- I 92 De las [h]ijas de los héroes, de las esposas de los jóvenes,
 93 escuchó [Anu] sus quejas.
 94 Convocaron a Aruru, la magnífica:
 95 “Tú eres Aruru, diste forma [al hombre];
 96 dásela ahora a su (de Anu) dictado.
 97 Que sea comparable a la tormenta de su corazón;
 98 que, mientras estén rivalizando entre sí, Uruk tenga un respiro.”
 99 Aruru, al oír esto,
 100 llevó a cabo en su corazón el dictado de Anu.
 101 Aruru se lavó las manos,
 102 tomó algo de arcilla, la arrojó al páram[o]:
 103 en el páramo creó al héroe Enkidu,
 104 vástago del silencio, nudo de Ninurta.

Esta escena se halla ausente de la presente tabilla¹³⁴; sin embargo la caracterización de Enkidu como un cuerpo celeste en el sueño de Gilgameš parece aludir a esa misma tradición¹³⁵. Reseñable es el empleo aquí nuevamente del término *kišrum*, en esta ocasión referido a Ninurta –en lo que con toda probabilidad constituye una alusión a la fuerza y vigor del héroe recién creado¹³⁶.

¹³¹ AHw 488b; CAD K 437.

¹³² Ed. George 2003: 542-545, 787-789.

¹³³ El ms. n (*Gilgamesh*: pl. 50 n) contiene: ^de n¹-l[í].

¹³⁴ Como el sueño de Gilgameš –que no la referencia al *kišir Anim/kišru ša Anim* (cf. *supra*)– no parece haber sido incluido en la recensión reciente.

¹³⁵ Sobre la creación de Enkidu y su relación con los sueños de Gilgameš cf. más recientemente Böck 2014b (esp. 669-671). Cf. asimismo *infra* §1.3.2.

¹³⁶ George 2003: 793 n. ad 124-5//151-2; Worthington 2012: 205-206. Cf. asimismo Böck 2014b: 669-670.

La continuidad entre las dos recensiones del poema se ve reafirmada por la expresión con que se describe a Enkidu varias veces en la primera parte de la narración ninivita (*Gilgameš* BE I 125, 137, 152, 270, 293, II 43, 163): *kīma kišri ša Ani dunnunā emūqāšu* “su fuerza es poderosa cual *bulto* de Anu (= celeste)”. En ella se constata tanto la vinculación del héroe con Anu como el empleo del término *kišrum* como demostración de la fuerza de aquél.

El hecho de que el elemento celeste sea denominado en el presente verso no por medio del término común (*šamû*), sino del de su dios patrón, podría tratarse de un elemento retórico destinado a subrayar no sólo la estrecha relación entre la deidad y su ámbito de actuación, sino igualmente la condición del héroe como producto de una decisión del dios altísimo (cf. *infra* §1.3.2).

B

58//60 Recientemente se ha publicado un nuevo manuscrito paleobabilonio, testimonio de una recensión ligeramente reciente¹³⁷, que sin embargo resulta ser en este punto fragmentario. Las líneas relevantes rezan como sigue (ZA CVIII/1: 12 r. 5-6)¹³⁸:

- 5 [al-k]a-am lu-ur-di-ka ^den-ki-du₁₀ a-na li-bi unug^{ki} ri-bi-tim a-na bi-[. . .]
6 [ti-be lu-ru-k]a ^den-ki-du₁₀ a-na li-bi ^runug^{ki} ri-bi-tim a-na é-an-na el-^rli^r-. . .]

- 5 [alk]am lurdīka Enkidu ana libbi Uruk ribītim ana bī[t(im) ...]
6 [tibe lurūk]a Enkidu ana libbi Uruk ribītim ana Ajjakkim elli[m ...]

- 5 [Ve]n, te acompañaré, Enkidu, a Uruk, la capital, a la ca[sa ...]
6 [Levanta,] t[e llevaré], Enkidu, a Uruk, la capital; al sant[o] Eana, [...]

La reconstrucción llevada a cabo por George¹³⁹, por la que reconstruye en l. 5 el nombre de Anu y en l. 6 el de Eštar, se basa en un manuscrito tardobabilonio de la versión reciente del poema (cf. *infra*)¹⁴⁰. Sin embargo, ante el estado fragmentario de la tablilla y la ausencia de paralelos más exactos, cualquier tentativa de reconstrucción carece de fundamento sólido.

Nótese la inserción del nombre de Eštar en la recensión reciente del poema (*Gilg.* BE I 210-217)¹⁴¹:

- I 209 *alka luterrūka ana libbi Uruk supūri*
210 *ana bīti elli mūšab Ani u Eštar*
216 *alkī Šamḥat qerī[nn]i jāši*
217 *ana bīti elli quddušu mūšab Ani u Eštar*

209 Ven, te llevaré a Uruk, la «majada»;
210 a la casa santa, la morada de Anu y Eštar.
216 Ven, Šamḥat, invítame

¹³⁷ George 2018, con edición y comentario. Puesto que el nombre de Anu está ausente de este manuscrito y el texto por lo demás presenta divergencias con el presente pasaje, no incluimos este nuevo testimonio en nuestro corpus.

¹³⁸ Este texto, así como el del ms. cc de la versión reciente, serán reproducidos también en transliteración. En el caso del nuevo manuscrito paleobabilonio, ésta es indispensable para apreciar propiamente las lagunas del texto.

¹³⁹ 2018: 14.

¹⁴⁰ George 2018: 15b n. ad 6b.

¹⁴¹ Ed. George 2003: 550-551.

217 a la casa santa, la morada sagrada de Anu y Eštar.

Por otro lado, uno de los manuscritos de la recensión ninivita, éste tardobabilonio (cc), presenta una versión «ampliada» de la l. 210 (*Gilgamesh* pl. 52a v. v2'-5'):

2' [. . . -r]i-ka ana šag₄ unug^{ki} su-pur
3' [. . . m]u-šá-bu šá^da-nu-um
4' [. . .]-ma ana šag₄ unug^{ki} su-pur
5' [ana é-an-n]a qud-du-šú mu-šá-bu šá^d15

2' [alka lutarr]īka ana libbi Uruk šupūr(i)
3' [ana bīti elli m]ūšabi ša Ani
4' [...] .. ana libbi Uruk šupūr(i)
5' [ana Ajjakk]i qudduši mūšabi ša Eštar

2' [Ven], te [llevar]é a Uruk, la «majada»;
3' [a la casa pura, la m]orada de Anu.
4' [...] .. a Uruk, la «majada»;
5' [al] sagrado [Ean]a, la morada de Eštar.

La ausencia de Eštar en el texto paleobabilonio –partiendo de que no se deba atribuir a una omisión del escriba– se ha explicado como vestigio de una teología antigua en la que Anu poseía la primacía en el panteón local o como resultado de una corriente teológica contemporánea adversa a la figura de Eštar. Resulta en todo caso llamativa, pues se sitúa en contraposición a todas las otras referencias a la posición del dios del cielo en Uruk dentro de nuestro corpus¹⁴².

Sin embargo, al problema de interpretación suya el de la relación entre los distintos manuscritos. El presente texto contiene sólo el nombre de Anu, la versión ninivita «estándar» el de Anu y Eštar en ambos versos, y el manuscrito tardobabilonio reparte los teónimos entre sendos renglones. Con respecto a este último caso, George planteaba en el año 2003¹⁴³ la disyuntiva entre considerar la variante como una elaboración derivada del texto neoasirio o como vestigio de una tradición textual (tal vez antigua) alternativa. Formalmente esta última opción es posible –por la repetición por parte de la cortesana de la alusión a Uruk y su(s) habitante(s) divino(s). Puesto que la tablilla paleobabilonia recientemente publicada es fragmentaria, no resulta posible dilucidar la cuestión.

Pese a que en última instancia cualquier tentativa de explicación de las divergencias entre las distintas recensiones del poema se mantiene forzosamente en el ámbito de la especulación, cabe avanzar algunas posibles soluciones, a la espera de que nuevos textos permitan en el futuro una mejor comprensión de la evolución textual de este pasaje. Puesto que la versión ninivita «estándar» menciona a las dos deidades en la misma frase, sin repetirla –cada uno de los personajes, Šamḥat y Enkidu, pronuncia la intención de dirigirse a la urbe una sola vez–, cabría la posibilidad de que la redacción de esta versión fuese el resultado de una combinación de dos frases repetidas, mencionando la primera de ellas a Anu, la segunda a Eštar, como sucede en el ms. cc y como bien pudo ocurrir en una recensión paleobabilonia alternativa. Sin embargo, pese

¹⁴² Sobre sus posibles implicaciones cf. *infra* §4.

¹⁴³ George 2003: 799-800 n. ad 210a-b.

a que esta hipótesis parece razonable, no sólo resulta imposible de corroborar, sino que además no explica la presencia en solitario del dios uranio en el presente texto paleobabilonio.

Descartando el error escribal, la única razón posible habría de ser de índole teológica, tal vez para subrayar la relación estrecha de Enkidu con su creador celeste (cf. §4). En cualquier caso, la posibilidad de que existieran redacciones divergentes no puede ser excluida.

63 No somos capaces de apreciar vestigio alguno del signo AN entre las dos roturas, ni en las copias ni en las fotografías disponibles.

64 Sobre el sentido de *alākum* en el presente verso cf. CAD A₁ 312b-313a (s. «alāku» 3l).

1.5 Erra y Narām-Sîn

Sigla: BM 120003

Procedencia: incierta

Género: epopeya¹⁴⁴

Fotografía:

http://britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1568988&partId=1&searchText=120003&page=1

Copia: *BiOr* XXX/5-6: 359-360

Edición: Lambert 1973; J. G. Westenholz 1997: 189-201

Traducciones/estudios: Frayne 1982; Lambert 1986b; SEAL 1539

Transliteración

(61 = v. 25)

61 *im-mu-ut-ti na-ra-mi-iš ta-ka-ra-ab šar-ra*

62 *tu-ku-ul-ti a-ni-im na-ra-mu du-ra-an-ki*

63 *šar-ru mi-iš-lam-mi-im a-ša-re-du i-gi₄-g[i₄]*

64 *er-ra na-ra-mu du-ra-an-ki šar-ru mi-iš-lam-mi a-ša-re-d[u i-gi₄-gi₄]*

65 *i-di-in a-na šar-ri-im ka-ak-ka-am da-an-na-am ši-bi-i[r¹(N₁)-ra-am]*

Transcripción

61 *im-mutti narāmiš takarrab šarra(m)*

62 *tukulti Anim narām Duranki*

63 *šar Mišlammim ašarēd Igig[ī]*

64 *Erra narām Duranki šar Mišlammi ašarēd[u Igigī]*

65 *idin ana šarrim kakkam dannam šibi[rram]*

Traducción

¹⁴⁴ La adscripción del presente texto a una categoría presenta algunas incertidumbres. Lambert (1973: 357b-358b) lo cree una copia paleobabilonia de una inscripción original de Narām-Sîn, escrita con un estilo literario –opinión mantenida en id. 1986b: 794b⁺¹⁰-795b, contra el argumento de Frayne (1982) de que se trataría de un texto conmemorativo encargado por el rey homónimo de Ešnuna–; J. G. Westenholz (1997: 189) lo considera una narración “both mythic and heroic”. En la página web del Museo Británico (cf. *infra* el enlace s. «Fotografía») se describe el texto someramente como: “literary text referring to the construction of a cultic building which is described very concisely”.

- 61 (Laš,) frente a su amado, bendijo al rey:
 62 “(Aquél) en quien Anum confía, amado de Duranki,
 63 rey de Mišlammum, preeminente entre los Igig[ū];
 64 Erra, amado de Duranki, rey de Mišlammum, preeminent[e entre los Igigū]
 65 –¡entregale al rey la potente arma (y) el bas[tón]!”

Notas

61 Las palabras de las líneas siguientes son pronunciadas por Laš, paredro de Nergal (mencionada en l. 59).

62-64 Estos tres versos constituyen desde el punto de vista poético un cuarteto, que formalmente responde a un patrón (A-B // C-B) frecuente en la literatura acadia¹⁴⁵

El uso de *tukultum* con referencia al solo Anu constituye un caso insólito, en contraste con su empleo con Anu y Enlil –o los dioses en general– en otros pasajes (cf. *supra* n° 1.3 n. ad B 14). Si bien el paralelismo formal entre *tukulti Anim y narāmu Duranki* – donde Duranki, epíteto de la ciudad de Nippur, denomina al dios políade Enlil– sitúa de entrada a ambas divinidades supremas en posición análoga con respecto a Erra, la substitución de *tukulti Anim* por el nombre de este dios en l. 64 indica un empleo de esta última expresión como substitutivo del nombre propio sugiere algún tipo de relación estrecha entre Erra y el dios del cielo¹⁴⁶, de la que sin embargo el presente pasaje no ofrece ulteriores datos.

65 Seguimos la propuesta de J. G. Westenholz¹⁴⁷ de leer *šibirrum* «báculo, cetro», que aparece como uno de los signos de la realeza en otros pasajes de la literatura (cf., dentro de nuestro corpus, n° 1.1 l. 11), y en ocasiones en conjunción con *kakkum*¹⁴⁸.

1.6 Zimrī-līm

Sigla: A 3152 + M 5665 + s. n°

Procedencia: Mari

Género: epopeya

Fotografía: FM 14: 142-160

Copia: -

Edición: Guichard 2014; SEAL 1552

Traducciones/estudios: las referencias y estudios parciales de esta composición son numerosas (cf. Guichard 2014: 3-4); con posterioridad: SEAL 1552

Transliteración

(r. i)

- 8 [eṭ-lum pé-t]i-iú ḡeššukur mu-PI ʾ(x) x KI/DI ʾ
 9 [aʾ-ḥiʾ-izʾ ma-tim] e-li ma-a-t[i]m
 10 [zi-im-ri-l]i-im pé-ti-iú ḡeššukur ʾmu-PI (x) x KI/DI ʾ
 11 [aʾ-ḥiʾ-i]zʾ ma-tim e-li ʾma-aʾ-tim

¹⁴⁵ Aparece en nuestro corpus en el himno a la «diosa-madre» (n° 2.4 B), así como en algunas estrofas del himno a Eštar por Ammī-ditāna (n° 2.1). Cf. ejemplos en Hecker 1974: 146-148.

¹⁴⁶ Cf. a este respecto Wiggermann 1999: 219b.

¹⁴⁷ 1997: 199-200 n. ad 65, 67.

¹⁴⁸ Cf. los ejemplos recogidos en CAD Š₂ 377b.

- 12 [i[?]]-^ˈša g₄[?] šu^ˈ-qú-ri ib-bu-^ˈú di ĝir^{mešˈ} šum-šu
 13 [z]i-ik-ru^{dˈ} a^ˈ-nim [l]i-te₉-^ˈli^ˈ-il ri-im ma-ti-šu
 14 zi-im-ri-li-im ib-bu-ú^ˈ di ĝir^{meš} šum-šu^ˈ
 15 zi-ik-ru^d a-nim li-te₉-li-^ˈil^ˈ [r]i-im ma-ti-šu
 16 lugal ša-pé-e-em [l]u[?]-ša-^ˈar^ˈ-bi-ma
 17 na-ak-ri^d en-líl¹(KAL) iš-ta-ka-an za-ri-šu

Transcripción

- 8 [eṭlum pēt]i šukurrim . . .
 9 [āḫiz(?) mātīm] eli māt[i]m
 10 [Zimrī-l]îm pēti šukurrim . . .
 11 [āḫi]z(?) mātīm eli mātīm
 12 [i]l-libbim(?) šūquri(m) ibbû ilū šumšu
 13 [z]ikir Anim [l]îtel(l)il rîm mātîšu
 14 Zimrī-lîm ibbû ilū šumšu
 15 zikir Anim lîtel(l)il [r]îm mātîšu
 16 šarram šapêṁ [l]ušarbî-ma(?)
 17 nakrî Ellil ištakan zârîšu

Traducción

- 8 [Viril, «abri]dor» de la lanza, ...
 9 [conquistador(?) de un país] *tras* otro;
 10 [Zimrī-l]îm, «abridor» de la lanza, ...
 11 [[conquistad]or(?) de un país *tras* otro.
 12 [E]n el vientre(?) precioso le pusieron los dioses el nombre:
 13 ¡[q]ue sea santificado el dictado de Anum, el toro de su país!
 14 Zimrī-lîm, al que pusieron los dioses el nombre:
 15 ¡que sea santificado el dictado de Anum, el toro de su país!
 16 [V]oy a(?) ensalzar al insigne rey:
 17 él situó a los adversarios de Enlil (como) sus (propios) enemigos.

Notas

La superficie de la tablilla –y del presente pasaje en particular– está fuertemente erosionada, por lo que a menudo es difícil identificar los trazos de los signos, no obstante la buena calidad de las fotografías publicadas. Por ello seguimos por norma general las lecturas propuestas por Guichard.

8 Justo antes del borrón creemos poder apreciar en la fotografía un signo PI – Guichard¹⁴⁹ lee UD.

9 Sobre el sentido del *eli* en el presente contexto (literalmente «país sobre país») cf. el paralelo citado por Guichard¹⁵⁰.

13//15 Estas dos líneas, que subrayan la relación estrecha entre el establecimiento del poder monárquico y la figura del númen celeste¹⁵¹, sitúan al propio Zimrī-lîm como

¹⁴⁹ 2014: 12.

¹⁵⁰ 2014: 29 n. ad i.9. Cf. también GAG §114o.

Nótese que, mientras otras divinidades (Addu, Dagān¹⁵⁴) son mencionadas a lo largo del poema en el contexto de las gestas de Zimrī-līm, Anu aparece solamente como parte de un epíteto del monarca, y su relación con éste se circunscribe a su elección y legitimidad. El dios del cielo parece desempeñar así un papel de segundo orden entre los actores divinos del poema, sin participar por lo demás en la narración.

- 16 “Por la presente te concedo el Šaššār y el Bašār, la montaña.
 17 ¿Cuál es(?) la que quieres?” “Ésa, lo sé.”
 18 En el Šaššār surgirá un santuario para «(ser) tu morada(?)». ¡Haz subir a los
 mensajeros, para informar/asignar(lo) al rey
 19 (y) a la reina santa, la hija de Anum.”

Notas

La presente composición parece haber sido empleada en un contexto ritual, como sugiere el colofón (ll. 58-59): *šīr(?) [B]azi ša inūma šābū | [ina] ūm [. . .] illū izzammaru* “cántico(?) de [B]azi que se canta cuando las gentes suben [en] el día [...]”, expresión ésta última que George¹⁵⁷ asocia los ciclos de la trashumancia. En cambio A. Zgoll¹⁵⁸ opta por ver una celebración conmemorativa de la dedicación del templo de Bazi y la entronización del dios en él, y asimismo interpreta –en base a los distintos tiempos y modos verbales– varios pasajes como secuencias de una *actualización* ritual del mito llevada a cabo por varios «actores». En el pasaje que nos ocupa¹⁵⁹, atribuye la l. 15 a un narrador, 16 y la primera mitad de la 17 a un cantor desempeñando el papel de Ea, la segunda mitad de dicho verso a otro que representaría a Bazi y la primera parte del 18 de nuevo al cantor de Ea, y ve las ll. 18b-19 como una invocación pronunciada por un sacerdote. Esta interpretación, necesariamente hipotética, es difícil de demostrar en el presente texto (cf. el comentario a los distintos versos), pero, a la vista del conjunto, verosímil.

17 Sobre *a-a-ma-a-an* cf. los comentarios de George¹⁶⁰ y Zgoll¹⁶¹. El sentido general de la línea en oscuro. Su división en dos segmentos por parte de Zgoll presupone una secuencia pregunta → respuesta, ésta última pronunciada por Bazi¹⁶². Esta lectura es gramaticalmente posible, pues el verbo *edûm* «conocer» presenta la forma *īde* tanto en la primera como en la tercera persona singular del pretérito¹⁶³. Si bien la ausencia de una introducción a las sucesivas dicciones de Bazi (l. 17b) y Ea (l. 18), similar a las que aparecieran previamente en el texto (cf. ll. 5-6, 10, 13-15), invita a la prudencia, tampoco repugna a la razón que –por razones «performativas» u otras– el redactor del presente texto buscase presentar de forma sintética, sin intermedios introductorios, este preciso diálogo entre ambas divinidades. Por otra parte, la traducción propuesta por Zgoll casa bien con el contexto de concesión de una morada a Bazi.

18-19 Para la l. 18 seguimos en líneas generales la reconstrucción de George; la propuesta de Zgoll¹⁶⁴: *«Bašār ušši parakku(m)»* nos parece asimismo verosímil. Puesto que en la l. 23 de la misma composición parece aludirse a la «conquista» de la montaña

¹⁵⁷ 2009: 14b.

¹⁵⁸ 2015c: 68-69; ead. 2019: 1232.

¹⁵⁹ Cf. la división del texto en Zgoll 2015c: 70-71 y ead. 2019 *passim*.

¹⁶⁰ 2009: 8a-9a n. ad 17.

¹⁶¹ 2019: 1235⁷⁴.

¹⁶² Zgoll 2015c: 70⁷, donde atribuye la idea a K. Hecker.

¹⁶³ GAG §106q.

¹⁶⁴ 2019: 1235⁺⁷⁶.

por Bazi, preferimos interpretar aquí, con Zgoll, la forma verbal de *wašûm* «surgir» como futura.

La identidad del «rey» (*šarrum*) y su relación con la «hija de Anu» es incierta. George¹⁶⁵ quiere ver aquí un envío de mensajeros por parte de Bazi –por mandato de Ea– a Anu (el «rey») y su hija Eštar, como medio de obtener el reconocimiento por parte del dios altísimo y de una de las diosas principales. Por su parte Zgoll¹⁶⁶ interpreta este dístico como una invocación a Ea pronunciada por un sacerdote, con intención de que se disponga la nueva morada de Bazi (el «rey») y su paredro (la «hija de Anu»). La segunda explicación nos parece más satisfactoria.

Si bien Eštar aparece designada, en relación con Anu, con apelativos filiales con cierta frecuencia¹⁶⁷ y en su himno por Ammī-ditāna (nº 2.1) aparece estrechamente asociada a Anu –a quien se denomina *šarrum* (l. 34)– y consiguientemente a la supremacía divina, no creemos posible ver en el presente texto un paralelo de dicha composición¹⁶⁸, pues allí el dios del cielo aparece designado no sólo como *hammum* «cabeza de familia», sino también como *hāwerum* «esposo» (cf. *infra* nº 2.1 n. ad 45), elaborando así una teología distinta de la subyacente al epíteto aquí empleado. Por otra parte, *mārat Anim* se aplica igualmente a otras diosas¹⁶⁹, y la alusión contenida en la presente línea no aporta ulteriores datos que permitan la identificación de la deidad. Por ello, aun siendo posible *a priori* la presencia de Eštar, la interpretación que hace George de una evocación conjunta de Anu y ella es meramente hipotética y no puede sustentarse en la comparación del himno de Ammī-ditāna; más aún, vista la ausencia de ambas deidades de lo que se conserva de la composición, ha de tenerse por altamente improbable.

La lectura de Zgoll se basa en su reparto de las líneas entre varios «actores» rituales (cf. *supra*), en la aparición de *šūlûm* (*elûm* Š) «hacer subir»¹⁷⁰ y en su comprensión del verbo *wuddûm* (*wadûm* D «saber, conocer») ¹⁷¹. El primer factor parte del uso, raro a lo largo del texto, del imperativo (*šūli*, *wuddi*) en estas dos líneas¹⁷²; este uso, aunque llamativo, no es un elemento decisivo: dicha sección aparecería a continuación del discurso de Ea, sin separación ni solución de continuidad, lo que también podría corresponderse con su inclusión dentro de las palabras del dios acuático. Y sin embargo, cabe entonces preguntarse la razón de esta súbita orden, puesto que, como apuntábamos en el párrafo anterior, ni Anu ni (hipotéticamente) Eštar parecen haber pertenecido a la trama de la composición.

¹⁶⁵ 2009: 3a, 9a n. ad 18.

¹⁶⁶ 2015c: 71⁺⁹; cf. más detalladamente ead. 2019:

¹⁶⁷ Sobre la posibilidad de una relación filial de esta diosa con Anu cf. §2.4.4.

¹⁶⁸ Como hace George (2009: 3a).

¹⁶⁹ Cf. Tallqvist 1938: 124-125; CAD M₁ 304a. Cf. asimismo la designación con el mismo epíteto –y con la misma escritura– de Nanāja, deidad de rasgos similares a los de Eštar, en un texto de nuestro corpus (nº 2.3 l. 5) y la evocación de Anu como su progenitor en otro (nº 2.2 l. 18) –cf. *infra* §2.4.5.

¹⁷⁰ AHw 208b-209a; CAD E 127a.

¹⁷¹ Recogido como forma D de *edûm* en CAD I/J 30a-33a y GAG §106q. En AHw 1454b-1456a (forma D en p. 1455) se considera *wadûm* un verbo diferente.

¹⁷² La forma *nēr* (presumiblemente de *nêrum* «matar, ejecutar») en l. 32 puede ser tanto un imperativo como un estativo; en todo caso Zgoll (2015c: 72; 2019: 1238 – cf. pp. 1217-1222 para un análisis pormenorizado de las ll. 32-33) la incluye en otro segmento «sacerdotal»; en l. 43 supone que el imperativo *amur* «¡mira!» formaría parte de un pasaje cantado por el coro (2015c: 73; 2019: 1239).

Por lo demás, la interpretación de Zgoll es gramatical y semánticamente plausible. La presencia de *elûm*, que indica un movimiento ascendente, casa bien con el envío de legados del dios del Apsû hacia la montaña de Bazi. Finalmente, *wuddûm* posee la acepción «asignar, reconocer(le a alguien)»¹⁷³, cuyo objeto indirecto Zgoll identifica en *an šarrim ... mārāt Anim*. Por otra parte, no sería imposible identificar al «rey» con Bazi, pues éste es con toda seguridad el personaje aludido en l. 36 del presente texto como *šarrum bēl parakki(m)* «el rey, señor del santuario»¹⁷⁴.

La identidad de la «hija de Anu» plantea algunas dificultades: parece en principio poco probable un emparejamiento de una divinidad menor y relativamente desconocida como Bazi y una de las diosas consideradas «hijas de Anu» –Eštar, Nanāja u otra divinidad de cierto rango. Por otra parte, Zgoll¹⁷⁵ identifica a esta consorte con la diosa fluvial (^dId = *Nārum*), mencionada en l. 33:

- 31 *ina bīt papāḫim Šamaš ina bītim Šakkan*
 32 *nēr-ma Šakkan ša rušē(m)*
 33 *Šamaš ša dāmi(m) Nārum rabītum ša kišpi(m) : sadāru[m]*

- 31 En la cella está Šamaš, en el templo Šakkan:
 32 ¡Mata, Šakkan, al brujo;
 33 Šamaš, tú al asesino¹⁷⁶; gran Diosa del Río, tú al hechicero! – En orden.¹⁷⁷

La identificación propuesta por Zgoll se sustenta en la comparación entre las dos series de dioses nombrados en estas líneas: puesto que «aparición» de la Diosa del Río en el templo se omite, la solución más lógica es que ya estuviera allí antes y hubiera de vincularse a las aguas que forman parte del templo de Bazi en ll. 24-25 y 29. La diosa aparecería así como la mejor candidata para consorte del dios y el tratamiento de «hija de Anu».

Esta argumentación es convincente y, a la luz de lo que se conserva del texto, probable. No está exenta empero de dificultades: por un lado el estado fragmentario de la composición no autoriza a excluir que el sentido la expresión *mārāt Anim*, y por ende la identidad de esta deidad, fueran explicitados en las líneas perdidas; por el otro, no nos consta la atribución de una genealogía celeste a la divinidad acuática. Si bien aceptamos la propuesta de A. Zgoll como una solución probable, en última instancia sólo el hallazgo de un duplicado mejor conservado de este texto permitirá salir de dudas.

¹⁷³ *AHW* 1455b; *CAD* I/J 32.

¹⁷⁴ Cf. igualmente Zgoll 2019: 1223-1225 sobre la interpretación de las ll. 31-38 como un «ritual de entronización».

¹⁷⁵ 2019: 1221-1222.

¹⁷⁶ Lit. «el de la sangre».

¹⁷⁷ Zgoll (2019: 1218) interpreta la inserción de esta palabra como una rúbrica indicativa de la colocación de figurillas de los enemigos a destruir –y de hecho destruidos ritual y ceremonialmente– por los dioses. A nuestro entender la posibilidad de que la referencia tenga por objeto no la colocación de tales figuras, sino la destrucción uno tras otro de los enemigos –tal vez como parte de la dicción ritual más que como rúbrica–, no puede tampoco excluirse.

2- HIMNOS Y PLEGARIAS

2.1 Eštar (RA XXII/4: 170-171)

Sigla: AO 4479

Procedencia: incierta

Género: himno a Eštar con oración por Ammī-ditāna

Fotografía: CDLI P373971; SEAL 7495

Copia: RA XXII/4: 170-171

Edición: Thureau-Dangin 1925; Lenzi 2011b; SEAL 7495

Traducciones/estudios: S. Smith 1928: 855-861 (ll. 37-44); Sievers 1929: 19-22; von Soden 1953: 235-237, 380; Stephens 1969: 383; Labat 1970: 237-239; Hecker 1974 *passim*; Seux 1976: 39-42; von Soden 1977: 280-281; id. 1981: 198-200; Groneberg 1981: 179-180; Seux 1989: 12-14; Edzard 2004: 510-515; Foster 2005: 85-88; Shehata 2009: 317-319; Streck 2012: 353-354 (ll. 17-18); Streck 2013: 73-76

Transliteración

A (33 = v. 1)

- 33 *pu-uh-ri-iš-šu-un e-te-el qá-bu-ú-ša šu-tu-úr*
34 *a-na an^{nim} šar-ri-šu-nu ma-la-am aš-ba-as-su-nu-⟨ti⟩*
35 *uz-na-am ne-me-qé-em ḥa-si-i-sa-am er-še-et*
36 *im-ta-al-li-^ri^h-ku ši-i ù ḥa-mu-uš*

37 *ra-mu-ú-ma iš-ti-ni-iš pa-ra-ak-ka-am*
38 *i-ge-e-gu-un-ni-im šu-ba-at ri-ša-tim*
39 *mu-ut-ti-iš-šu-un i-lu-ú na-zu-iz-zu-ú*
40 *ep-ši-iš pí-šu-nu ba-ši-à-a uz-na-šu-un*

41 *šar-ru-um mi-ig-ra-šu-un na-ra-am li-ib-bi-šu-un*
42 *šar-ḥi-iš it-na-aq-qí-šu-nu-ut ni-qí-a-šu el-la-am*
43 *am-mi-di-ta-na el-la-am ni-qí-i qá-ti-i-šu*
44 *ma-aḥ-ri-šu-un ú-še-eb-bi li-i ù ia-li na-am-ra-i-i*

45 *iš-ti an^{nim} ḥa-we^l(ME)-ri-i-ša te-te-er-ša-aš-šu-um*
46 *da-ri-a-am ba-la-ṭa-am ar-ka-am*
47 *ma-da-a-tim ša-na-at ba-la-à-ṭi-im a-na am-mi-di-ta-na*
48 *tu-ša-at-li-im eš₁₈-tár ta-at-ta-di-in*

B (56 = v. 24)

- 56 *li-ib-lu-uṭ-mi šar-ra-šu li-ra-am-šu ad-da-ri-iš*

Transcripción

A

- 33 *puḥriššun etel qabûša šūtur*
34 *ana Anim šarrīšunu malām ašbassunu(!)*

- 35 *uznam nēmeqem ḥasīsam eršet*
 36 *imtallakū šī u ḥammuš*
- 37 *ramû-ma išṭīniš parakkam*
 38 *ig-gegunnîm šubat rīšātîm*
 39 *muttiššun ilū nazuzzū*
 40 *epšīš pīšunu baniā uznāšun*
- 41 *šarrum migiršun narām libbīšun*
 42 *šarḥiṣ itnaqqīšunūt niqiašu ellam*
 43 *Ammī-ditāna ellam niqi qātīšu*
 44 *maḥrīšun ušebbi lī'ī u jālī namrā'ī*
- 45 *išti Anim ḥāwerīša tēteršaššum*
 46 *dāriam balāṭam arkam*
 47 *mādātîm šanāt balāṭîm ana Ammī-ditāna*
 48 *tušlatîm Eštar tattadin*

B

- 56 *libluṭ-mi šarrašu lirāmšu ad-dāriš*

Traducción

A

- 33 En su asamblea, principesco es su pronunciamiento, supremo:
 34 se sienta (frente a) ellos, igual que su rey Anum.
 35 Por inteligencia, sabiduría y entendederas es experta:
 36 entre sí departen, ella y el *señor de su casa*.
- 37 Juntos ocupan de hecho el santuario;
 38 (viven) en la *terraza*, donde mora la alegría:
 39 ante ellos están en pie los dioses,
 40 a su dictado le prestan atención.
- 41 El rey –de ellos favorito, de su corazón amado–
 42 pomposamente les ofreció, sin cesar, el sacrificio inmaculado.
 43 Ammī-ditāna el puro sacrificio de sus manos
 44 llevó a cabo ante ellos con toros y gacelas cebadas.
- 45 Para él pidió a su esposo Anum
 46 una vida larga (y) duradera;
 47 a Ammī-ditāna muchos años de vida
 48 le concedió Eštar: se los dio.

B

- 56 “¡Viva! ¡Ojalá su rey lo ame para siempre!”

Notas

A

33-34 El pasaje «A» en su totalidad –y estos dos versos en especial– presenta una práctica equiparación de rango entre la diosa Eštar, destinataria del himno en su conjunto, y el dios celeste Anu –aquí presentado como su esposo (cf. *infra* n. ad 45). La «promoción» de la diosa al mismo grado de dignidad que el dios del cielo –que aparece aquí explícitamente designado como «rey de los dioses» es un motivo no infrecuente de las composiciones a ella dedicadas: cf. *Exaltación de Innana* 59: nin an-ra dirig-ga “señora, superior a An”; *Ininšagura* 3: an gal-da zag ša₄ “rivaliza con el gran An”¹; en el primer milenio su preeminencia constituye del tema central de la *Exaltación de Eštar*. Esta supremacía ha de tomarse, en el contexto glorificador propio de la himnica, más como un medio de alabanza a la divinidad que como reflejo de una situación real de supremacía en el plano religioso o mitológico (cf. *infra* nº 2.2 ll. 17-24). Es probable que la entrega de los poderes a la diosa por parte del numen uranio, previa visita de aquélla, en las composiciones sumerias *Inninšagura* (ll. 105-108) e *Innana* y *Ebiḥ* (ll. 65-79), haya de entenderse de un modo similar –acerca de estos pasajes y el trasfondo mítico a ellos atribuible cf. *infra* §3.4.

34 El significado de *malâm* es incierto: los diccionarios lo derivan de *malûm* «llenarse» y traducen «comparablemente, al mismo nivel»²; tampoco está clara su relación sintáctica exacta con *ana Anim*. El adverbio modifica el estativo *ašbat* “(Eštar) está sentada”, en el que a su vez la presencia del posesivo *-šunu* es difícil de explicar. Aquí seguimos con cautela la lectura de Edzard³, que presume un error escribal por *-šunūti* (con el sentido de «respecto, con relación a»). El sentido de *ana* parece oscilar entre lo espacial y lo comparativo: «frente a, en comparación con»⁴; una lectura causal también sería posible: «por cuenta de»⁵.

La presentación de una divinidad entronizada junto al dios del cielo –con el mismo objetivo de glorificación al que se aludía en la nota precedente– aparece documentado asimismo en composiciones literarias sumerias. El ya mencionado poema *Inninšagura* muestra a Innana tomando asiento en los aposentos de An (l. 107): ki-tuš an gal-l[a]-⁶ke₄ dūr ba⁷-e⁷-ĝar “tomaste asiento junto a la sede de An”⁶, justo antes de que éste le haga entrega de las disposiciones cúlticas (ĝarzá maḥ, ĝarzá gal-gal, l. 108), y es probable que *Innana* y *Ebiḥ* ll. 59-63 haya de interpretarse en el mismo sentido⁷:

59 kan₄ di-dè sila-ba bí-in-gub
 60 an-ra ne-saĝ mu-na(-an)-gub siškúr mu-na-ab-bé
 61 an ^dinnana-da ḥúl-la-e
 62 mu-un-gíd ki-na ba-e-tuš
 63 zag gal an-na-ke₄ ba-e-si

¹ Ed. Sjöberg 1975b: 178-179; ETCSL 4.07.3. Cf. asimismo las ll. 203-205 de la misma composición, y otros paralelos citados en Sjöberg 1975b: 209 n. ad 3.

² *AHw* 529b; *CAD* M₁ 161a.

³ 2004: 513⁹⁵. Ninguna otra edición o traducción se detiene en este particular.

⁴ Cf. *AHw* 48a §6 –en cambio en *GAG* §114 no se recoge el uso comparativo.

⁵ *AHw* 48a §12a.

⁶ Ed. Sjöberg 1975b: 188-189; ETCSL 4.07.3. Seguimos aquí el texto del ms. D (*ISCT* 1: 66 r. iii 68). El ms. L (*ZA* LXV/2: 170 v. 9) parece contener una variante: ki-tuš an gal-la ù-⁷x⁷-[. . . Sobre el sentido de las ll. 104-112 de esta composición cf. *infra* §3.4, con partitura del texto.

⁷ Cf. *infra* §3.5.2.

- 59 (Innana) tiró a la calle las jambas de la puerta, para admiración (de todos).
 60 Presentóse con la libación para An, entonó la plegaria.
 61 An, contento con (la presencia de) Innana,
 62 la llevó consigo y la situó en su lugar (correspondiente).
 63 Ella se sentó junto al puesto de honor de An.

Estas dos referencias, que parecen remitirse a una misma tradición mítica, no se corresponden sin embargo por completo con el panorama expresado en el presente himno: en éste la convivencia de las dos deidades se presenta como perenne, mientras que en las dos composiciones sumerias apenas mencionadas el evento mencionado es una visita de la diosa a An –lo que presupone moradas separadas (cf. §3.4).

Por su parte *Enki y el orden del mundo* asocia al dios de Eridug con An no sólo por emplazamiento sino también por posición de poder (l. 74): an lugal-da parag an-na-ka di si sá-e-me-en “soy el que junto al rey An dicta las sentencias en el pabellón celeste”⁸. En el caso de Innana/Eštar, cabe además preguntarse qué relación existe entre esta noción y su convivencia cúltica con An (cf. *infra* n. ad 38 y §3.5.2).

36 El término *hammum* es poco frecuente; su significado parece ser «cabeza de familia»⁹. En el presente verso denota una relación marital con la diosa, explicitada más adelante en l. 45 a través del término *hāwerum* (cf. *infra*).

37 La presente línea y la siguiente presentan una explicitación –o explicación/justificación– de la equiparación de Eštar con Anu por medio de la descripción de una convivencia que parece modelada en las condiciones del culto realmente existente; por ello se ha deducido una referencia a la contigüidad del culto de ambos númenes en el Eana de Uruk¹⁰. La contigüidad –con preeminencia de Eštar¹¹– en la religión de esta ciudad está bien atestiguada en época paleobabilonia, a través la participación de Anu en fiestas dedicadas a la diosa y de numerosas dedicatorias conjuntas realizadas por reyes¹². Asimismo el culto a Anu parece haberse desarrollado también en el Eana, al menos en el período paleobabilonio¹³. Es de hecho posible identificar el *parakkum* aquí aludido con el Eana o una parte de él (cf. *infra* n. ad 38).

La referencia del presente verso a la morada conjunta de Anu y Eštar posee paralelos en la literatura sumeria del período. Uno de los himnos atribuidos a Enheduana, *Inninšaggura*, ofrece una expresión similar (l. 216)¹⁴: an gal-da [ki]-nud kug-ga mu-e-til “junto al gran An habitas la santa [habi]tación”, y la misma idea parece vehicularse en otro himno paleobabilonio en lengua sumeria, donde sin embargo la mala conservación de las líneas impide extraer conclusiones sólidas (*JCS* XL/2: 179-180 ii 8-9¹⁵):

⁸ Cf. nuestra edición del pasaje *infra* en §3.2, con el comentario a las respectivas funciones de An y Enlil y la relación de ambos con Enki.

⁹ *AHW* 317b; *CAD* H 69a. Cf. asimismo Durand 1992: 120¹⁷⁴ sobre el uso del término en Mari, donde significa «abuelo».

¹⁰ Von Soden 1953: 380; seguido por Seux (1976: 41¹⁷).

¹¹ Cf. *infra* n° 2.5 12, donde el Eana es asociado exclusivamente a la diosa.

¹² Sobre el culto a Anu en Uruk y su relación con el de Eštar cf. §4.

¹³ Richter 2004: 299. También otros edificios consagrados a Eštar acogían el culto al dios uranio en varios lugares de Mesopotamia (e. g. en Nippur: Richter 2004: 128-129).

¹⁴ Ed. Sjöberg 1975b: 198; *ETCSL* 4.07.3.

¹⁵ Ed. Sjöberg 1988: 168-169; Geller 2002: 90; *ETCSL* 4.07.a.

- 8 dag-d[ag]-ga tìl-la/-ĝu₁₀-dè
 9 dag a[n²-na²]-'ka' tìl-la/-ĝu₁₀-dè

- 8 Estando yo viviendo en (mi) morada;
 9 estando yo viviendo en la morada d[e An(?)].

38 Relacionamos la presente línea con la anterior, por cuanto todos los cuartetos del himno parecen estar partidos semánticamente –y en ocasiones formalmente¹⁶– en dos dísticos, y debido a la más que probable identificación del *gegunnûm* del presente verso con el *parakkum* del precedente. La presencia del resto de númenes ante Anu y Eštar en los dos versos siguientes presupone por sí sola una localización en el templo al que se refiere la presente estrofa. No obstante, la posibilidad de que el sintagma de la presente línea dependa del verbo *izuzzum* en la línea siguiente no puede descartarse por completo.

El término *gegunnûm* (o *kekunnûm*) deriva del sumerio ge-gù-na (escrito también ge-guna₄^(na)¹⁷) y parece denotar algún tipo de santuario –probablemente elevado¹⁸. La presencia de ambas divinidades habitándolo –por analogía con la frase en el verso anterior– sugiere una referencia al propio santuario principal¹⁹, el Eana. La presencia de un *gegunnûm* en Uruk está atestiguada en una lista tardobabilonia de santuarios de dicha ciudad²⁰, resulta es de entrada imposible identificarlo con algún elemento del complejo del Eana²¹.

La denominación *šubat rīšātim* «morada de la alegría» posee un paralelo interesante en una referencia a la *cella* del propio Eana, denominada é-pa-paḥ²², (re)construida por Sîn-kāšid (RIME 4.4.1.7):

- 1 an lugal diĝir-re-ne-ke₄
 2 ^dinnana nin an-ki-bi-da
 3 nin-a-ni-ir
 4 ^dsuen-kā-ši-id
 5 lugal unug^{ki}-ga
 6 lugal am-na-nu-um
 7 ú-a é-an-na
 8 ud é-an-na
 9 mu-dù-a
 10 é-pa-paḥ
 11 é ki-tuš
 12 šag₄ ḥúl-la-ka-ne-ne
 13 ḥu-mu-ne-dù

“⁴⁴ Sîn-kāšid, ⁵ rey de Uruk, ⁶ rey de Ammānum, ⁷ proveedor del Eana, ⁸ cuando ⁹ construyó ⁸ el Eana ¹³ les edificó ¹ a An, rey de los dioses, ² (e) Innana, señora del cielo y la tierra ³ (y) su señora, ¹⁰ el Epapaḥ, ¹¹ el templo (que es) la morada ¹² de su alegría.”

¹⁶ Cf. las estrofas I (ll. 1-4), II (5-8), VI (21-24) y VII (25-28).

¹⁷ Cf. las formas sumerias recogidas en CAD G 67b-69b; Szarzyńska 1992: 278-279; ePSD2 «giguna [TERRACE]». Referencias del término acadio en AHw 284; CAD G 67b-69b.

¹⁸ Cf. las discusiones en CAD G 69b-70a; y Waetzoldt 2005: 323-329.

¹⁹ Sentido atestiguado también en textos en sumerio (Waetzoldt 2005: 327).

²⁰ Cf. George 1992: 198 r. 3’.

²¹ George (1993: 92 n° 372) valora esa posibilidad.

²² Sobre esta construcción cf. George 1993: 136 n° 925; también Richter 2004: 298⁺¹²⁵⁷.

El paralelismo de la expresión *ki-tuš ša_{g4} ḥúl-la* con *šubat rīšātim* es notable²³, y el uso de ambas expresiones remite a la denominación ocasional como «moradas de alegría» de las viviendas de dioses o reyes²⁴. La asociación de *šubat rīšātim* en la presente línea puede deberse así a un cliché literario; sin embargo la común asociación de la «morada de la alegría» a Anu y Eštar –exclusiva de estos dos textos–, más la probable pertenencia del Epapaḥ al recinto del Eana, permite postular una relación entre ambos lugares. No parece así inverosímil hipotetizar que la referencia en la presente línea a una *šubat rīšātim* haga alusión al Epapaḥ en cuanto *cella* del Eana²⁵ (o cuando menos como capilla integrada en su recinto) y dedicada a ambas divinidades –si bien resulta imposible establecerlo con certeza²⁶.

39-40 Este dístico remite nuevamente a la posición suprema de Anu y Eštar entre los dioses, como en ll. 33-34; este retorno, que enmarca la descripción de la contigüidad entre ambas divinidades, confiere a las dos estrofas una estructura quiástica.

41 El epíteto *narām libbi* ND no parece ser muy frecuente²⁷, como tampoco la referencia conjunta a Anu e Innana²⁸. La referencia a las dos divinidades es consecuencia lógica de su equiparación en las líneas anteriores.

42-44 Estas dos líneas presentan al propio Ammī-ditāna como sacrificador, y parece verosímil que el rey tuviera algún tipo de función relacionada con el culto²⁹. Es sin embargo probable que la imagen aluda a la correcta relación del monarca con la esfera divina, más que a una actividad litúrgica real y concreta.

45-48 La presente estrofa presenta estilismos particularmente bellos. Está construida a modo de quiasmo, con el verbo (*tēteršam*, *tušlatim-tattadin*) en la primera y cuarta líneas y el objeto (*dāriam balātam arkam*, *mādātīm šanāt balāṭim*) en la segunda y tercera. Por otro lado el objeto indirecto –el monarca– aparece indicado en los versos impares, pasando de una formulación implícita a una explícita (*-šum* en l. 45, *ana Ammī-ditāna* en 48); y asimismo las dos deidades implicadas aparecen junto a los respectivos verbos. La función sintáctica y semántica de aquéllas es sin embargo diferente, condicionando el sentido de todo el pasaje.

Mientras en l. 48 Eštar es el sujeto de la frase, lo es también del verbo situado en l. 45; el nombre del dios del cielo se inserta en el sintagma *išti Anim*. La preposición *išti* suele

²³ Cf. la equivalencia parcial entre *ki-tuš* y *šubtum*: *AHW* 1257a; *CAD* Š₃ 172a-173a (secciones léxica y bilingüe); también entre *ḥúl* y los casi sinónimos *ḥidātum* y *rīštum*: *CAD* Ḥ 182 (para usos de ambos términos en paralelo cf. los ejemplos en *AHW* 344b; *CAD* R 380a-381a).

²⁴ *Ur-Namma D* (ETCSL 2.4.1.4) fr. Ur 25: [é-temen-ní]-‘gūr’-ru *ki-tuš ša_{g4} ḥúl-‘la’* “[el Etemenni]guru, morada de la alegría”; *Išme-Dagan M* (ETCSL 2.5.4.13) A sección A: é-ġá-ġeš-šú-a *ki-tuš¹ ša_{g4} ‘ḥul-la’* “el Eġaġeššua, morada de la alegría”; *Angim IV* 34 (cit. *CAD* R 378): é-šu-me-š₄ *ša_{g4} dūg-ga-zu asilala kur₉-kur₉-da-zu-dè / ana É.MIN šubat tūb libbīka ina rīšāti ina erēbīka* “al entrar alegremente en el Ešumeša, la morada de la felicidad de tu corazón”; RIME 4.3.8.1 13’-14’: [lu-ḥa-i]a^{ki} | [ki-tuš s]u_{g4}-ga-ke₄ / Luḥaj[a] | *šubat rīšātim* “Lubaj[a], morada de la alegría”; VAB 94 iii 29: *šubat rīšāti u ḥidāti* “(el palacio,) morada de la alegría y el gozo”.

²⁵ Acerca de (é-)pa-paḥ como «santuario, *cella*» en general cf. *ePSD2* «papaḥ [CELLA]», con enlaces a otros textos; asimismo *AHW* 823; *CAD* P 101a-105a; Sallaberger 2013: 521b; Attinger 2019b: 150b.

²⁶ Acerca de la relación cultica entre Anu y Eštar cf. *infra* §4; sobre el posible trasfondo mítico de la misma cf. §3.4.

²⁷ Cf. Seux 1967: 197, que ignora el presente pasaje.

²⁸ Seux (1967) y *CAD* N₁ 344b no reconocen ningún caso.

²⁹ Algunos de los ejemplos recogidos en *CAD* N₁ 338b-340b (*naqû* 3-4) tienen al rey por sujeto. Cf. la discusión sobre la dimensión *institucional* del papel del monarca en Seux 1980/81: 167a-168a.

significar «con, junto a»³⁰, pero su utilización con *erēšum* «pedir, requerir» requiere un sentido como «de, a»³¹. Anu aparece así en el primer dístico como la instancia suprema a la que se vuelve Eštar a la hora de conceder el primero de los dones –la «vida larga y duradera» (*dārûm balātum arkum*). Por ello la muy similar concesión de la multitud de años de vida en el segundo dístico, atribuida a la sola diosa de Uruk, ha de verse como un derivado de esta petición. No es inverosímil que la «vida» a la que se refiere el presente pasaje equivalga también a los años de reinado del monarca –siendo los dones enumerados a continuación en ll. 49-52 de índole política.

La relación entre las dos deidades es en la presente estrofa algo diferente de la vista en las líneas anteriores: Anu se muestra en una posición claramente superior a la de Eštar, que funge de mediadora entre el monarca celeste y el terrenal³². Esta posición de garante lejano explicita la función secundaria, auxiliar, desempeñada por el dios uranio a lo largo de todo el pasaje –pues su presencia sirve para indicar tanto la posición importante de Eštar en el panteón como el favor divino del que es digno Ammī-ditāna³³.

45 El término *hāwerum* está bien atestiguado con el sentido de «marido, esposo»³⁴, delimitando así el significado de *hammum* en l. 36. La escritura es *ha-me-ri-ša*, que se corresponde con la forma más reciente *hāmeru*³⁵; los usos paleobabilonios presentes a lo largo del himno³⁶ invitan sin embargo a suponer, con las debidas cautelas, un error del escriba –ME por PI, signo no muy diferente.

La denominación de Anu como *hāwerum* de Eštar sitúa a ambas divinidades en una relación conyugal, en contraste con la más habitual, que considera a la diosa hija o nieta de Anu³⁷.

B

La presencia de la partícula *-mi* indica que la frase es una exclamación en estilo directo. El hablante es desconocido, pero la mención de Ea en las dos líneas precedentes³⁸ puede interpretarse como indicio de que se trata de este dios. Sin embargo, la probable referencia a Anu (cf. *infra*) y la consiguiente similitud de su acción con la descrita en ll. 45-46 sugiere más bien que sería Eštar, mediadora allí entre Anu y Ammī-ditāna, quien pronunciaría la exclamación. La cuestión resulta en todo caso imposible de esclarecer por completo.

³⁰ *AHw* 401; *CAD* I/J 283; *GAG* §1141.

³¹ Cf. *CAD* E 285b.

³² Sobre el patronazgo de Anu sobre la monarquía cf. *supra* n° 1.1 n. ad 11-12.

³³ El don recibido por Anu y Eštar es el más básico y vago –una vida (o reinado) longeva. La supremacía política sobre el resto de naciones, recogida en ll. 49-52, se atribuye en cambio exclusivamente a Eštar.

³⁴ *AHw* 338b; *CAD* H 31.

³⁵ Cf. la transliteración en *CAD* H 31b y las transcripciones de Sievers (1929: 21) y Edzard (2004: 513).

³⁶ E. g. el uso constante de la mimación a lo largo del presente pasaje.

³⁷ Sobre la genealogía de Eštar cf. Wilcke 1976a: 80. Cf. asimismo *supra* n° 1.7 l. 19, donde sin embargo su identificación no es segura. Sobre Anu como esposo de Eštar cf. §2.3.2.

³⁸ Ll. 54-55: *naṭûm-ma ana pīšu siqrî Ea īpussi | iṣmē-ma tanittaša irussu* “(El cántico) es adecuado para su (del rey) boca; ejecutó para ella los mandatos de Ea. (Éste) escuchó sus (de Eštar) loas, se regocijó en él.” En l. 54 el prefijo verbal *i-* indica que el sujeto es el rey, y la referencia a los *siqrû Ea* probablemente alude a una inspiración por parte de este dios, patrón de la sabiduría y los pronunciamientos mágicos y religiosos (Foster 2005: 87¹; nótese asimismo –si bien en un contexto diferente– la fórmula *šipat ul jattu ... šipat Ea* presente en textos mágicos). En l. 55 el sujeto más probable es Ea, pues se trata de una alusión al verso precedente (Foster 2005: 87¹).

El sintagma *šarrašu* se toma aquí como sujeto de *râmu* y separado de *balātum*³⁹. Una lectura de *šarrašu* como sujeto de *liblu*, adoptada por varios autores⁴⁰, implica considerar a Ammī-ditāna como el *šarrum* al tiempo que deja en el aire la identidad del referente del posesivo y el acusativo del verbo. Siendo Eštar la diosa más estrechamente ligada al rey, la conclusión lógica sería situarla en esta función –lo que conllevaría la suposición de un error escribal al marcar el género⁴¹. Por ello, y por las razones semánticas enunciadas más abajo, esta solución nos parece inadecuada.

La identidad tanto del *šarrum* como del referente de los dos -šu (posesivo y acusativo masculinos) son inciertas, y en consecuencia divergentes las interpretaciones ofrecidas⁴². Aquí seguimos a Seux⁴³, quien ve en el «rey» a Anu y en el referente al propio Ammī-ditāna. Esta interpretación es la más verosímil: Anu es el único numen masculino asociado a la realeza –de Ammī-ditāna o en general– en todo el himno (cf. *supra* sección A, donde de hecho se le evoca como rey de los dioses), y su concesión –Eštar mediante– de una vida larga al monarca terrestre en l. 45 parece aludir a la misma idea que el deseo de que lo ame «para siempre» (*ad-dāriš*).

2.2 Nanāja A (VS 10.215)

Sigla: VAT 5798

Procedencia: incierta –posiblemente Babilonia septentrional⁴⁴

Género: himno a Nanāja con oración por Samsu-iluna

Fotografía: CDLI P343020; ZA CII/2: 194-195; SEAL 7506

Copia: VS 10.215 (pll. 54-55)

Edición: von Soden 1938; Streck/Wasserman 2012: 184-196; SEAL 7506

Traducciones/estudios: von Soden 1953: 237-239, 381; id. 1958: 132; Seux 1969;

Hecker 1974: 86-87 (ll. 17-28); Seux 1976: 42-45; von Soden 1977: 280; Groneberg

1981: 180; Hecker 1989: 724-726; Wasserman 1992 (ll. 21-22); Foster 2005: 89-92;

Shehata 2009: 317-319

Transliteración

- r. 13 ʾxʾ [(x) x D]Uʾ šu-a-ra-am
 14 b[eʾ-e]lʾ-tu[mʾ šaʾ t]aʾ-ʾiʾ-du i-si-iq-ša la-am-da-at
 15 ʾšu-ulʾ-lu-um li-ib-bi-i-ša a-bu-uš ú-ša-te-er-š[i]
 16 ta-at-bi-[m]a i-ri-ma-am id-di ki-š[a-di]-ʾšaʾ

³⁹ Cf. ya Thureau-Dangin 1925: 177.

⁴⁰ Von Soden 1953: 237; Labat 1970: 239; Hecker 1974: 81² y 1989: 723; Edzard 2004: 514; SEAL 2.1.5.3 –cf. asimismo CAD R 142a («râmu» A1d1).

⁴¹ A lo largo de todo el himno se distingue el prefijo masculino *i-* del femenino *ta-* con la sola posible excepción de r. 20, cuya interpretación no es en todo caso segura.

⁴² Thureau-Dangin (1925: 177³; seguido por Foster 2005: 87² y –con cierta cautela– Streck 2013: 76) piensa en Marduk como sujeto del verbo; von Soden (1953: 237) y Labat (1970: 239) identifican al rey con Ammī-ditāna y suponen una forma original femenina del verbo (cf. también Hecker 1974: 81² y Edzard 2004: 514). Esta última lectura, que implicaría un grave error del escriba, deriva de un entendimiento de la sintaxis de la frase diferente del realizado originalmente por Thureau-Dangin y aquí secundado (cf. *supra*).

⁴³ 1976: 42²⁶; 1981: 168b; 1989: 14 n. ad 57(!).

⁴⁴ Streck/Wasserman 2012: 185.

- 17 *i-ku-ul-la-tu i-la-tim ʿruʿ-bu-um [a]-ʿnuʿ-um*
 18 *a-li-du-uš ʿú-ul-li [r]e-e-šu-uš*
 19 *et-tum ʿmuʿ-uš-ta-ar-ḥa-a[t] ù ka-na-at*
 20 *i-ši-im-ši na-aš-ma-ḥi ʿxʿ.DA.ŠA ul-ša-am*
 21 *ʿšú-ḥi-iš si-qá-ar ḥu-da-tim*
 22 *i-ta-wu-ú an ša-aš ú-ša-an-ma-ar li-ib-bu-uš*
 23 *be-le-e-ti [š]a da-ad-mi ab-ra-ti-ši-in*
 24 *pa-al-sà-a-ki¹(IGI)-[i]m ki ʰutu ʿniʿ-šu nu-ri-iš-ki*

Transcripción

- 13 ... [...] ... *šuāram*
 14 *b[ē]ltu[m(?) ša(?) t]aʿʿidu(?) isiqša lamdat*
 15 *šullum libbīša abuš ušāterš[i]*
 16 *tabtī-[m]a irīmam iddi kiš[ādi]šša*
 17 *ik-kullat ilātim rubūm(?) [A]num*
 18 *āliduš ulli [r]ēšaš*
 19 *ēttum muštarḥa[t] u kānat*
 20 *išīmši našmaḥī ... ulšam*
 21 *šūḥiš siqar ḥudātīm*
 22 *ītawu an(a) šāš ušanmar libbaš*
 23 *bēlēti [š]a dadmī abrātišin*
 24 *palsākīm kī Šamaš nišū nūriški*

Traducción

- 13 ... [...] ... el baile;
 14 la s[e]ñor[a(?) at]enta(?), conocedora de su suerte:
 15 su padre le potenció la satisfacción de sus deseos
 16 –(ella) se alzó, púsole (Anum) *los encantos* en el cuello.
 17 De entre las diosas el príncipe(?) Anum,
 18 su progenitor, le alzó la cabeza.
 19 (Ella,) la única, es magnífica y venerada;
 20 (Anum) le concedió riqueza, ... (y) júbilo.
 21 Entre risas una palabra de alegría
 22 le *dijo* (Anum, y) llenó de luz su corazón:
 23 “¡Señora eres de las gentes [d]el mundo (habitado);
 24 los hombres, como a Šamaš, te miran a ti –a tu luz!”

Notas

- 14** El término *isqum* ha sido interpretado en la presente línea como «suerte, lote»⁴⁵ o como «poder»⁴⁶. Ambas traducciones son posibles y compatibles, pero en función de

⁴⁵ Von Soden 1938: 33; *AHW* 388b-389a; Seux 1976: 43; Streck/Wasserman 2012: 189.

la exaltación que de la diosa lleva a cabo su progenitor Anu a lo largo de los siguientes renglones parece verosímil que *isqum* haga referencia precisamente a estos beneficios que han de ser recibidos, por lo que aquí preferimos traducir por «suerte».

15 Interpretamos *šullumum* como infinitivo D de *šalāmum* «estar sano, en buenas condiciones» (D: «sanar, mejorar, satisfacer»⁴⁷), en línea con la mayor parte de traducciones previas⁴⁸. La interpretación de von Soden⁴⁹ a partir de *salāmum* «estar en paz» (D: «propiciar, (re)conciliar»⁵⁰) parte de la lectura del primer signo como su en lugar de šu. Desde el punto de vista paleográfico es imposible decantarse por una u otra opción, pero a partir del contexto de exaltación del destino de la diosa y su poder nos parece más verosímil la traducción derivada de *šullumum*.

«Su padre» (*abuš*) sólo puede ser Anu, como se esclarece más abajo en ll. 17-18. La evocación del dios en el presente texto es la de legitimador, en cuanto divinidad suprema, de la dignidad y los poderes de la diosa protagonista del himno. Una noción análoga parece encontrarse en algunas composiciones en sumerio dedicadas a la misma deidad (cf. *infra* §2.4.5).

El recurso de la legitimación de una divinidad objeto de alabanza por medio de su filiación con una deidad de altísimo rango es empleado en otros textos de nuestro corpus (cf. n° 2.4⁵¹) y conocido de composiciones sumerias de época también paleobabilonia –en las que la deidad invocada como legitimadora depende de la genealogía del dios protagonista del cantar⁵².

16 El uso del prefijo *i-* en *iddi* excluye a Nanāja como sujeto (cf. *tatbi* en el mismo verso). Dicho sujeto masculino sólo puede ser Anu, que aparece en estas líneas como benefactor de su hija. (cf. *supra* n. ad 15).

El término *irīnum*, que en sentido estricto parece designar algún tipo de ornamento⁵³, representa aquí probablemente la hermosura excitante de la diosa⁵⁴, ya fuera ésta concebida literalmente como una joya o no.

La transcripción aquí presentada analiza la forma *ki-ša-di-ša* como un caso terminativo.

17-18 La lectura del epíteto de Anu es difícil, por la coincidencia de una rotura en la tablilla. Las interpretaciones presentadas hasta el momento oscilan entre *lābum* «león»⁵⁵, *rubûm* «príncipe, noble»⁵⁶ y *rabûm* «grande»⁵⁷. Streck y Wasserman⁵⁸

⁴⁶ CAD I/J 201b; Foster 2005: 89.

⁴⁷ AHw 1144b; CAD Š₁ 223b-225b.

⁴⁸ CAD A₂ 491a; Seux 1976: 43⁺¹²; Streck/Wasserman 2012: 187, 189.

⁴⁹ 1938: 32: “Das *Freundlichmachen* ihres Herzens”, 38 n. ad 15; cf. también J. G. Westenholz/ Aa. Westenholz 1977: 206. La traducción de Foster (2005: 89: “she is lovable”) parece ir en una dirección similar.

⁵⁰ AHw 1014a; CAD S 92.

⁵¹ En n° 2.1 la relación no es filial sino marital; cf. el comentario a dicho texto, así como §§2.3.2, 3.4.

⁵² Cf. *Innana F* (ETCSL 4.07.6) 1-13 (Enlil; cf. *infra* §3.5.1); *Nanna A* (ETCSL 4.13.01) 55-56 (Enlil); *Nanna H* (ETCSL 4.13.08) 6-7 (An).

⁵³ Cf. CAD I/J 177a; K 447b; N₁ 82a; T 308a; Groneberg 2001: 110-111.

⁵⁴ Discusión en J. G. Westenholz/Aa. Westenholz 1977: 205-207 –cf. también Wasserman 2016: 244 n. ad 1-4.

⁵⁵ Von Soden 1938: 32, 33 (con explicación en p. 39 n. ad 17); AHw 526b.

⁵⁶ CAD E 126b; A₁ 340b; Seux 1976: 43⁺¹⁴. Nótese en cambio que en CAD R 399a (s. *rubû* A 1e «said of gods») no se cita el presente pasaje.

⁵⁷ Foster 2005: 90; Streck/Wasserman 2012: 187, 189, 192 n. ad 17.

⁵⁸ 2012: 192 n. ad 17.

contraponen el nulo uso de *lābum* como epíteto de Anu al más frecuente de *rabûm*⁵⁹; pero su afirmación de que el signo RU no corresponde a los vestigios visibles es cuanto menos dudosa: si bien la copia en VS apunta a un RA, la fotografía accesible en el CDLI⁶⁰ muestra lo que parece ser una cuña impresa en sentido oblicuo⁶¹ –lo que corresponde mejor a un RU. Por ello se adopta aquí *rubûm* como lectura más probable.

20 La acción de entrega por parte de Anu a Nanāja se expresa por medio de *šiāmum* «conceder, entregar», verbo que a menudo indica la concesión de un destino o elemento característico –aquí la «exuberancia» (*našmaḥum*) y el «júbilo» (*ulšum*)– por parte de una divinidad (superior)⁶². El segundo de los dones resulta aún imposible de identificar.

22 Traducimos el verbo *awûm* «decir»⁶³ como un singular, de acuerdo con la lectura de Streck y Wasserman⁶⁴; previamente se lo había considerado un plural⁶⁵ o un subjuntivo⁶⁶, en base a la escritura plena -*wu-û*⁶⁷. El subjuntivo implicaría una referencia al *siqar ḥudātīm* de la línea precedente, pero la locución en su conjunto no se halla en estado constructo respecto al verbo⁶⁸, como tampoco aparece en el texto el relativo *ša*. El plural afronta la dificultad de identificar el sujeto de la oración, que no aparece explicitado –¿la asamblea de los dioses?⁶⁹–; aunque podría entenderse un sentido impersonal («se le dijo»), éste contrasta con la presencia también en el presente verso y en coordinación con presente verbo del singular *ušanmar* –cuyo sujeto, a tenor del contexto, sólo puede ser Anu. Desde el punto de vista del sentido parece ser pues Anu el candidato más idóneo para ser el sujeto de *awûm*, pero la escritura plena –presumiendo que no se trata de algún tipo de estilismo ortográfico o alargamiento métrico– impide asegurarlo⁷⁰.

23-24 Las loas contenidas en estos dos versos son con seguridad pronunciadas por Anu, dios mencionado en el presente pasaje como «patrón» de Nanāja. Una traducción literal de la l. 23 sería: “[d]el mundo (habitado), de sus gentes”⁷¹. La alabanza proclamada por el dios del cielo subraya la preeminencia de la diosa como objeto del culto y la devoción de la humanidad; no la promueven en cambio a la supremacía en el mundo divino.

⁵⁹ Cf. Tallqvist 1938: 169-170. Curiosamente en CAD R 34b no se recoge este adjetivo como apelativo del dios celeste.

⁶⁰ La fotografía publicada en Streck/Wasserman 2012: 194 es de dimensiones reducidas, y no podemos apreciar debidamente los vestigios junto a la rotura. La tablilla requiere de colación.

⁶¹ Fuimos alertados por primera vez del particular por B. Böck (comunicación personal).

⁶² *AHW* 1225b; *CAD* Š₁ 358b-361b.

⁶³ *AHW* 91b; *CAD* A₂ 89a.

⁶⁴ 2012: 189; cf. ya Wasserman 1992 y Foster 2005: 90.

⁶⁵ Von Soden 1938: 33; id. 1953: 238; *CAD* A₂ 89; Groneberg 1981: 180.

⁶⁶ Seux 1976: 44⁺¹⁷.

⁶⁷ Cf. *GAG* §7e.

⁶⁸ Sobre la construcción de relativo sin *ša* cf. *GAG* §166.

⁶⁹ En cuyo caso el panorama no sería excesivamente diferente, pues en los textos de nuestro corpus de naturaleza mitológica (n^{os} 1.2 y especialmente 1.3) es precisamente Anu quien preside la asamblea de los dioses.

⁷⁰ Tampoco es descartable que, siendo un verbo de última -*û* (*GAG* §106x*; cf. las referencias recogidas en *CAD* A₂ 87b-89a, donde el verbo parecen alternar las vocales temáticas *a* y *u*), esto pudiera influir en la escritura.

⁷¹ Cf. la discusión sobre *ša dadmī abrātišin* en Streck/Wasserman 2012: 192 n. ad 23.

2.3 Nanāja B (UET 6/2.404)

Sigla: -

Procedencia: Ur

Género: himno a Nanāja

Fotografía: ZA CII/2: 197; CDLI P346445; SEAL 7504

Copia: UET 6/2.404 (colaciones en Ludwig 2009: 251)

Edición: Streck/Wasserman 2012: 196-197; SEAL 7504

Traducciones/estudios: Ludwig 2009: 251

Transliteración

4 *lu-uz-mu-ur we-ti it-ti-ku*-[nu . . .]*

5 *ma-ar-ti a'(ZA)-ni-i[m[?]] (borrón) [(. . .)]*

Transcripción

4 *luzmur wētti(m) ittīku[nu . . .]*

5 *mārtat Ani[m (. . .)]*

Traducción

4 Voy a cantar a la única, con voso[tros ...]

5 la hija de Anu(m) [(...)]

Notas

4 El final de línea propuesto por Streck y Wasserman⁷²: «*let me praise(?)*» es plausible en base al contexto, pero imposible de confirmar.

5 Tanto la colación de Ludwig como las fotografías indican la presencia de un signo ZA. Las dificultades aumentan por la presencia de un borrón que cubre parcialmente lo que parece ser un signo IM. Sin embargo, la lectura *mārti Anim* (= *mārat Anim*) es la única con sentido⁷³.

El epíteto *mārat Anim* «hija de Anu» se corresponde con la caracterización del dios del cielo como su progenitor en el texto precedente (nº 2.2 l. 18), así como a la denominación *bukrat Ani* «primogénita de Anu» en textos posteriores⁷⁴.

2.4 «Diosa-madre» (AfO L: 13)

Sigla: HS 1884 (*olim* 175)

Procedencia: incierta

Género: himno(s) a la «diosa-madre» Mama/Aruru.

Fotografía: AfO L: 14; SEAL 7502

Copia: AfO L: 13

Edición: Krebern timer 2003/04

Traducciones/estudios: von Soden 1958: 132; Wasserman 2003: 47 (v. iii 7'-14'), 79 (v. iii 15'-20); SEAL 7502

⁷² 2012: 196.

⁷³ Cf. ya Streck/Wasserman 2012: 167 n. ad 5.

⁷⁴ RINAP 4.135 2. Cf. *infra* §2.4.5.

Transliteración

A (r. ii)

- 6' *im-mu-ut-ti-ša na-zu-uz ú-se-le*
7' *il-šu- ri-i-mu-um i-ka-ra-ab ^dma-ma*
8' *tu-uṭ-ṭe₉-él šar-ra-am ḥa-ṭa-šu tu-ša-ar-ma*
9' *il-šu ma-aḥ-ra-ša i-ša-ba-at qá-as-sú*
10' *a-nu-um še-rum ú-ša-at-li-im-ši*
11' *ša-du-i er-še-ti-im na-ga-ab na-ra-ti*
12' *i-ši-im-šu-um šú-ul-mi ḥé-ḡál^{la}-šu à-pi-a*
13' *[r]a-da-am ši-ir ^diškur nu-ḥu-uš a-pé-ti-im*
14' *[i-ip[?]-t]e-mi še-re-et ša-ma-i*
15' *[ul[?]-la[?]-a]d[?] re-em er-še-ti-im i-ni-ib in-bu*

B (v. iii)

- 7' *[. . .] ^rx⁻mi wa-ši-ba-at ke-eš el-li-im*
8' *[ma-sú-ta-am š]u-ka-am ki wa-li-di-iš ta-ni-it-ta-aš / lu-uz-mu-ur*
9' *[^d] ^rma⁻ma bu-uk-ra-at a-ni-im wa-ši-ba-at / ke-eš el-li-im*
10' *ma-sú-ta-am šu-ka-am ki wa-li-di¹(K1)-iš ta-ni-it-ta-aš lu-uz-mu-ur*

11' *ul-lu-ta-am ke-ku-na ra-aš-ba-ta-am ka-li-iš-ša*
12' *bé-le-et ga-šú-ti-im ša-du-i ù ḥu-ur-ša-ni*
13' *^da-ru-ru ra-aš-ba-ta-am ka-l[i-iš]-ša*
14' *bé-le-et ga-šú-ti-im ša-du-i [ù ḥ]u-ur-ša-ni*

Transcripción

A (r. ii)

- 6' *im-muttīša nazuz uselle*
7' *ilšu rīmum ikarrat Mama*
8' *tuttīl šarram ḥaṭṭašu tušarma*
9' *ilšu maḥarša iṣabbat qāssu*
10' *Anum šērum ušatlimši(m)*
11' *šadu ʾī eršetim nagab nārāti(m)*
12' *išīmšum šulmī ḥengallašu apia(m)*
13' *[r]ādam šīr Adad nuḥuṣ apētim*
14' *[ipt]ē-mi šerret šamā ʾi*
15' *[ulla]d(?) rēm eršetim innib inbu(m)*

B (v. iii)

- 7' *[. . .] . . wāšibat Keš ellim*
8' *[massūtam š]ukām kī wālidiš tanittaš luzmur*
9' *Mama bukrat Anim wāšibat Keš ellim*
10' *massūtam šukām kī wālidiš tanittaš luzmur*

11' *ullūtam kekunnâ(m) rašbatam kalīšša*
12' *bēlet gaššūtīm šadu ʾī u ḥuršānī*
13' *Aruru rašbatam kalīšša*

14' *bēlet gaššūtim šadu ʾī [u ḥ]uršānī*

Traducción

A (r. ii)

- 6' Ante ella rezaba murmurando
7' su dios; el *toro salvaje* rendía honores a Mama.
8' Ella *hace grande* al rey, (le) hace *depositar* el cetro;
9' su dios, ante ella, lo toma de la mano.
10' Anum, el terrible, determinó para ella (= Mama)
11' los montes de la tierra (y) la fuente de los ríos;
12' para él decretó nubarrones: su(?) abundancia, la *nubosidad*,
13' [la t]ormenta –la carne de Adad– (y) la abundancia para la multitud.
14' “[Abri]ó la *šerretum* celeste:
15' ¡el seno de la tierra [da a lu]z(?), el árbol da fruto!”

B (v. iii)

- 7' [...] .. la que habita la santa Keš,
8' [experta en la *es*]critura(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!
9' Mama, la primogénita de Anum, la que habita la santa Keš,
10' experta en la *escritura*(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!

11' A la que se alza en la *terrazza*, la absolutamente tremenda,
12' la señora de los *horribles*, de montes y cuetos;
13' a Aruru, la absolutamente tremenda,
14' la señora de los *horribles*, de montes y cuetos.

Notas

Los dos pasajes referidos aquí como A y B, sitos respectivamente en el recto y el verso de la tablilla, pertenecen verosíblemente a composiciones diferentes⁷⁵.

A

6'-7' Estos dos versos describen explícitamente –como ocurre en l. 9' implícitamente– la actividad intercesora del «dios personal», designado sencillamente aquí y en l. 9' como «su dios» (*ilšu*)⁷⁶. El personaje masculino vinculado a esta deidad parece ser el rey (cf. *infra* n. ad A 8').

Preferimos la lectura del epíteto –referido necesariamente al dios personal– propuesta por Krebernik⁷⁷ (*rīnum* «toro salvaje») a la de Streck⁷⁸ (*rīnum* «amante»), pues «toro»

⁷⁵ Cf. Krebernik 2003/04: 12b, con argumentos convincentes.

⁷⁶ La bibliografía sobre esta figura es abundantísima. Cf. principalmente van Dijk 1971: 541b-542a; Groneberg 1986. La identidad concreta del dios en el presente texto no se explicita en las líneas conservadas.

⁷⁷ 2003/04: 15b: “der ‘Wildstier’”.

⁷⁸ Ap. Krebernik 2003/04: 18a n. ad r. ii 6'-9'.

es un epíteto común para seres divinos⁷⁹, mientras que «amante» parece ser una palabra de por sí infrecuente⁸⁰.

Nótese el contraste entre el uso exclusivo del nombre Ma(m)ma⁸¹ en el recto de la tablilla y su alternancia con el de Aruru⁸² en el verso (B ll. 9', 13', también 23'). Es posible que la diferencia se deba a que cada pasaje podría pertenecer a una composición distinta, o sencillamente a la mala conservación de la tablilla.

8' La identificación del primer verbo es difícil⁸³. La presencia (querida por Streck⁸⁴) de *itūlum* D «hacer dormir» no parece tener sentido con el rey (*šarram*) por objeto. La posibilidad de interpretar *šarrum* como «niño»⁸⁵, si bien se amolda al patronazgo de la diosa sobre los nacimientos, carece de sentido en el contexto de la presente línea. Sería posible visualizar una forma D de *eṭēlum* «ser adulto», cuyas ocurrencias son sin embargo raras y posteriores al período paleobabilonio⁸⁶, o de un verbo desconocido relacionado con el adjetivo *etellum* «señorial, preeminente»⁸⁷. Ninguna de las soluciones es totalmente satisfactoria, aunque en base al contexto traducimos según esta última posibilidad.

La segunda parte del verso plantea dificultades análogas⁸⁸. El sentido exacto de «hacer depositar» (*šurmūm*) el cetro (*haṭṭum*)⁸⁹ es oscuro. En todo caso, el sentido de la línea parece mostrarse acorde con el patronazgo sobre la realeza atribuido en ocasiones a la diosa desde el tercer milenio⁹⁰.

9' Este renglón describe explícitamente una «escena de presentación» (*Einführungsszene*), frecuente en la glíptica⁹¹.

10'-11' El epíteto *šērum* «terrible»⁹² es raro, y sólo en esta ocasión aplicado al dios del cielo⁹³. Aunque sería tentador hipotetizar un error del escriba, que habría querido escribir *šī-rum* (*šīrum* «supremo, augusto») —pues el signo šE es prácticamente idéntico a la parte final de zI y *šīrum* sí es conocido como epíteto propio de Anu y otras divinidades⁹⁴—, esta opción es improbable: *šīrum* casi nunca se escribe con el signo zI (*šī*) sino con zÍ (*šī*)⁹⁵, y además es ciertamente posible que el apelativo «terrible» haga

⁷⁹ Ejemplos en Tallqvist 1938: 165-166; CAD R 361b-362a. No aparecen sin embargo recogidas ocurrencias de su utilización como epíteto del dios personal.

⁸⁰ Cf. AHw 986b-987 (el CAD no lo recoge).

⁸¹ Krebernik 1997: 505a; J. G. Westenholz 2013: 87³⁵⁷.

⁸² Krebernik 1997: 504a. Sobre Aruru como divinidad independiente cf. Black 2005.

⁸³ Cf. la discusión en Krebernik 2003/04: 18a n. ad r. ii 6'-9'.

⁸⁴ Ap. Krebernik 2003/04: 18a n. ad r. ii 6'-9'.

⁸⁵ La escritura habitual es *šerrum*; una dificultad análoga a la del presente pasaje se observa en otro himno a la «diosa-madre», CT 15.1 r. i 8: *uwarri šarram* «(Mama) separó al niño(?)».

⁸⁶ CAD E 397a.

⁸⁷ Krebernik 2003/04: 18a n. ad r. ii 6'-9'.

⁸⁸ Discusión en Krebernik 2003/04: 18a n. ad r. ii 6'-9'.

⁸⁹ Cf. *supra* el patronazgo de Anu sobre las insignias en n° 1.1 ll. 11-12.

⁹⁰ J. G. Westenholz 2013: 59, con referencias.

⁹¹ Sobre este motivo cf. Groneberg 1986: 96-97, con referencias y bibliografía anterior.

⁹² AHw 1219a; CAD Š2 331a —ambos diccionarios citan el presente verso.

⁹³ Cf. los ejemplos aducidos en los diccionarios (n. anterior). Tallqvist (1938) no lo recoge.

⁹⁴ Cf. Tallqvist 1938: 157; CAD Š 201B-211a. También, dentro de nuestro corpus, en el prólogo literario del *CH* (cf. *infra* n° 4.1 l. 1: *inu Anum šīrum*), donde —como aquí— el dios hace entrega de dones tanto a una divinidad subordinada como a un rey.

⁹⁵ Todos los ejemplos citados en CAD Š 210b-213a hacen uso de zÍ, con la sola excepción de dos pasajes léxicos. En AHw 1105a se añade otro caso, éste paleobabilonio.

referencia a un aspecto de la mitología de Anu no recogido en los textos conservados⁹⁶, y que podría corresponderse con el epíteto de la diosa (*bēlet gaššūtim*) en el recto de la presente tablilla (cf. *infra* n. ad B 11'-14'); podría incluso haber sido escogido por meras razones estilísticas.

Los dones recibidos por la diosa –a tenor del sufijo dativo -*ši*, carente de mimación– son «los montes de la tierra» (*šadu ṭ eršetim*) y «la fuente de los ríos» (*nagab nārāti*). Ambos elementos concuerdan con la naturaleza agreste de la deidad –una de cuyas figuras constituyentes es ^dnin-ḫur-saĝ(-ĝa) «señora de los montes»⁹⁷, y cuyo patronazgo original probablemente comprendía la fauna salvaje⁹⁸. Krebernik hipotetiza con el trasfondo de un *ἱερός γάμος* entre Anu y Mama, concretizado no sólo en esta *traditio* de elementos naturales, sino igualmente en la concesión de la fertilidad natural en los versos siguientes⁹⁹. Esta interpretación es a nuestro juicio improbable, pues:

a) los dones enumerados en ll. 12'ss no están dirigidos a la diosa, sino al rey (cf. *infra* n. ad A 12'-13'), por lo que no tienen relación (directa) con aquélla;

b) el verbo empleado en la presente frase (*šutlumum* «conceder, entregar», forma Š de un hipotético **talāmum*) suele indicar la concesión de un don o una prerrogativa, a menudo de un dios a otro o a un monarca¹⁰⁰. No hay ninguna razón para entender la acción en clave metafórica; y

c) ambos elementos naturales (montañas y ríos) constituyen la porción del universo bajo jurisdicción de Mama, pero nada en el texto hace pensar que surjan como resultado de una fecundación por parte de Anu; más bien parecen ser un regalo o premio de éste a aquélla¹⁰¹.

Por todo ello preferimos interpretar la escena como una justificación (o etiología) del dominio de la diosa sobre una parcela del mundo natural, parcela presentada como una concesión del dios del cielo¹⁰².

12'-13' La entrega nuevamente de elementos naturales sugiere de entrada una continuación del discurso de los dos versos precedentes. Sin embargo el pronombre dativo -*šum* requiere de un referente masculino. Krebernik traduce: “er bestimmte für ihn (den König)”¹⁰³, tomando al monarca como referente, pero su interpretación previa del pasaje entero¹⁰⁴ parece en cambio considerar todo el panorama a partir de la l. 11'

⁹⁶ O que incluso esté relacionado con su faceta de progenitor de demonios y otras entidades tremendas (Asakku, etc.): cf. *infra* n.º 3.3 n. ad 26; 3.4 n. ad 1; 3.5 n. ad 4.

⁹⁷ Sobre el nombre de esta divinidad/advocación de la «diosa-madre» cf. Jacobsen 1973: 271-274; Krebernik 1997: 505.

⁹⁸ Jacobsen 1973: 286.

⁹⁹ Krebernik 2003/04: 12.

¹⁰⁰ Ejemplos en *AHW* 1292a; *CAD* Š₃ 403a-404a –donde sin embargo no se recoge el presente caso.

¹⁰¹ Compárese la descripción explícita de una hierogamia entre el cielo y la tierra en el prólogo del *Debate entre el árbol y el junco* (ed. van Dijk 1964: 45; Sjöberg 2002: 244; Lisman 2013: 251) 6-8: an an maḫ-e ki daĝal-la dūb im-ma-ni-ib-nir | a ur-saĝ ĝeš gi-bé-da-ke₄ šaĝ₄-bi ba-ni(-in)-ri | ki dūg āb zid-dè a dūg-ga an-na da bí-íb-deg “An, el gran dios, eyaculó en la amplia tierra: impregnó con el semen del héroe Árbol y (el héroe) Junco; la tierra santa, la vaca buena, recibió el dulce semen de An”.

¹⁰² Probablemente, como sucedía en el *Himno a Nanāja A* (n.º 2.2), en base a una relación filial, no explicitada en el presente pasaje pero sí en el verso de la misma tablilla (cf. *infra* n. ad B 8', 10'). Sobre la relación paternofilial, no marital, entre Anu y Mama cf. *infra* §2.4.6.

¹⁰³ Krebernik 2003/04: 15b.

¹⁰⁴ Krebernik 2003/04: 12a.

como resultado de la presunta hierogamia entre el dios uranio y la «diosa-madre» (cf. *supra* n. ad 10'-11'). La lectura ofrecida por Krebern timer en su traducción es preferible, pues concuerda con la literalidad del texto. Asimismo los elementos (*ṣulmū* «nubes»¹⁰⁵, *ḥengallum* «abundancia»¹⁰⁶, *apûm* «nubosidad»¹⁰⁷, *rādum* «tormenta»¹⁰⁸, *šīr Adad* «la carne de Adad [= tempestad]», *nuḥšum* «abundancia»¹⁰⁹) aparecen, como en ll. 10'-11', como regalos: el verbo *šiāmum* indica la concesión de una cualidad o destino, a menudo por parte de una divinidad a otra o a un ser humano (cf. *supra* n° 2.2 n. ad 20); el panorama es nuevamente el de una *traditio donorum*, no el de una cópula cósmica. La presencia del monarca como receptor de estos elementos naturales es insólita en la literatura mesopotámica¹¹⁰, aunque no inverosímil: por su estrecha relación con los dioses¹¹¹, es receptor de la fertilidad que permite a su pueblo (cf. *apêtum* en l. 13') prosperar. La escena parece así configurarse en términos vagamente similares a los que aparecen en el prólogo del *CH* (cf. *infra* n° 4.1 A), donde primero un dios (Marduk) recibe el poder de Anu (y Enlil), y luego el monarca es escogido por éstos. El énfasis en los elementos de la naturaleza podría deberse a que la divinidad con la que el rey mantiene una relación estrecha es Mama, pero el texto conservado no permite ir más allá de la especulación.

La lectura de los signos ŠU.PI.PI.IA es difícil. Krebern timer¹¹² lee un acusativo del pronombre posesivo *šuwā'um* (*šu-wa-à-um*); Streck¹¹³ prefiere interpretar ŠU como un sufijo posesivo de *ḥengallum* y leer el resto como *à-pi-a* (infinitivo *apûm* «obscurer, nublar»). Nos decantamos provisionalmente por la opinión de Streck, pues la forma *šuwā'um* es principalmente paleoasiria¹¹⁴ y la presencia de un posesivo independiente es generalmente rara.

14'-15' La oración está construida en estilo directo, pero resulta imposible dilucidar la identidad del supuesto hablante. Probablemente la proclamación continuaba en ll. 16'ss, pero éstas se hallan demasiado dañadas como para permitir una reconstrucción. No está claro el sentido de la locución *še-re-et šamā'ī*. Los diccionarios la recogen bajo la voz *šerretum* «cuerda, sogá»¹¹⁵, siendo la «cuerda del cielo» un elemento cosmológico conocido a partir de otros textos literarios¹¹⁶. Otros autores prefieren asociarla a *šērtum* «ubre» y plantean una equivalencia con el sumerio akan¹¹⁷ an-na, expresión referida verosímelmente a las lluvias¹¹⁸. La cuestión merece un estudio

¹⁰⁵ *AHw* 1110a.

¹⁰⁶ *AHw* 339b-340a; *CAD* H 167-168.

¹⁰⁷ *AHw* 62; *CAD* A₂ 204b.

¹⁰⁸ *AHw* 941a; *CAD* 60b-61b.

¹⁰⁹ *AHw* 801b; *CAD* 320a-321a.

¹¹⁰ Cf. sin embargo los himnos sumerios mencionados más abajo (n. ad 14'-15'), si bien en ellos la concesión de las lluvias al monarca no se expresa en términos de una *entrega*.

¹¹¹ Sobre la relación entre el rey y la divinidad cf. Seux 1980/81: 166a-172a.

¹¹² 2003/04: 18b n. ad r. ii 12'-13'.

¹¹³ Cit. ib.

¹¹⁴ *GAG* §44c-d.

¹¹⁵ *AHw* 1092b (*šerretu* I 3b «Milchstraße»); *CAD* S 135b (*šerretu* A 4a).

¹¹⁶ Cf. referencias en *AHw* 1092b y *CAD* S 135b-136a.

¹¹⁷ Sobre la lectura del signo DAG.KISIM×GA como akan cf. Steible 1975: 21-22 n. ad 23; Wilcke 2012: 64¹¹².

¹¹⁸ Borger 1964: 55; Horowitz 2011: 263.

particularizado, de modo que provisionalmente no traducimos la expresión. Parece claro en todo caso que la frase alude a los efectos de la lluvia sobre la vegetación de los campos.

La relación del dios Anu con la lluvia y el «cielo atmosférico», normalmente patrimonio del dios de la tormenta Iškur/Adad, no es frecuente en la literatura¹¹⁹. La única asociación clara, aun si indirecta, dentro de nuestro corpus procede de varios pasajes de *Atra-ḫasīs*, en los que Anu vigila a Adad en los cielos para prevenir la caída de la lluvia¹²⁰. Sí resulta posible en todo caso encontrar paralelos en algunos textos literarios sumerios. Así, el himno *Ur-Namma C* posee un pasaje que, si bien por medio de una fraseología diferente, expresa una concepción similar a la de las ll. 12'-15' de la presente composición (ll. 20-21)¹²¹:

20 an-e ka 'kug'-ga-ni mu-un-ba šeĝ_x(IM.A) ma-ù-tud
21 ki-šè šag₄-ga si ma-an-sá ħé-ĝál ma-ra-ĝen

20 An abrió su boca pura y se produjo lluvia para mí,
21 la dirigió al medio de la tierra y la abundancia surgió para mí.

De modo similar, una composición himnica relativa a Rīm-Sîn muestra de nuevo a An bendiciendo al monarca por medio de la concesión de la fertilidad del mundo natural (UET 6/1.102 23)¹²²:

23 akan an sud-âĝ ĝál ħu-mu-ra-ab-taka₄ im-a an-na
/ ħu-mu-ra-ab-šèĝ

23 Que (An) te abra las ubres del cielo luminoso, y caiga para ti la lluvia celeste.

Estos pasajes sumerios parecen responder a una concepción de las relaciones entre la divinidad celeste, el rey y los fenómenos atmosféricos similar –si no idéntica– a la discernible en el presente himno (cf. *infra* §1.4).

B

7'//9' La escritura silábica del nombre de Keš, sede principal del culto de la «diosa-madre», es insólita¹²³.

La primera parte del renglón se perdió irremediablemente. El diferente comienzo de la primera y tercera línea de cada estrofa –atestiguado aquí por el *MI* que precede a *wāšibat*¹²⁴–, visible asimismo en 11' y 13' y en las siguientes estrofas del himno¹²⁵, es un recurso no infrecuente en las letras acadias (cf. *supra* n° 1.5 n. ad 62-64).

8'//10' La locución *massūtam šukām* es difícil de interpretar; gramaticalmente parece ser una construcción del tipo *damqam ĩnim*¹²⁶, pero el sentido de la expresión es

¹¹⁹ Cf. los apuntes de Krebernik (2003/04: 12a). Acerca de la relación entre Anu y Adad en lo que a la lluvia se refiere cf. *infra* §1.4.

¹²⁰ Cf. *supra* n° 1.2 D-G, con edición y comentario de los textos.

¹²¹ Ed. Castellino 1959: 118, 121; Flückiger-Hawker 1999: 210-211, 222 n. ad 20-23. Cf. asimismo Espak 2015: 41-42.

¹²² Ed. Steible 1975: 6-7, 21-22; Charpin 1986: 275-276; ETC SL 2.6.9.3.

¹²³ Edzard (1980a: 571a) no recoge ningún ejemplo.

¹²⁴ Cf. Krebernik 2003/04: 19a n. ad v. i 7'-14'.

¹²⁵ Esquema en Krebernik 2003/04: 12.

¹²⁶ Cf. Wasserman 2003: 45-46, con bibliografía anterior. Von Soden (1960: 166b-167a⁺²) recoge el presente caso como ejemplo; también Wasserman (2003: 47).

incierto¹²⁷. La frase constituye el objeto del verbo *zamārum* «cantar, alabar», característico de las composiciones himnicas, y posiblemente indica el inicio de la composición en la presente estrofa¹²⁸.

Nuestra traducción de *kī wālidīš* sigue la de Krebernik¹²⁹, quien analiza el *-iš* final como un posesivo (femenino) apocopado¹³⁰ ante genitivo. El «progenitor» (*wālidum*) de Mama sólo puede ser Anu, a tenor de lo afirmado en l. 9' (cf. *infra*). Wasserman¹³¹ lee ahí en cambio una afirmación referida a la propia diosa «en cuanto progenitor(a)», suponiendo un caso terminativo en sentido espacial: “as *to* a begetter”. La propuesta de Wasserman es difícil, pues siendo Mama el referente del apelativo, éste debería ser un femenino *kī wālittiš*¹³² y tampoco hay motivos para ver en la terminación un caso terminativo –cf. la forma *tanittaš* en los mismos versos–: la referencia a la diosa como hija de Anu en la misma estrofa es un indicio claro del sentido de la locución. A este respecto, el dios del cielo aparece aludido como referente de gloria y alabanza, que sirve de patrón de medida para aquélla que ha de recibir su descendiente Mama.

9' El epíteto *bukrat Anim* «hija de Anu», que explicita la relación de filiación entre Mama y el dios del cielo, es insólito como apelativo de la «diosa-madre», pero frecuente en la designación de otras deidades, tanto masculinas como femeninas (Eštar, Nanāja, Girra)¹³³.

11' La forma *keku(n)nā(m)* (nom. *kekun(n)ûm*) deriva del sumerio *ge-gù-na*, *ge-guna*^(na), designación de un tipo de terraza o templo elevado (cf. *supra* nº 2.1 n. ad 38). Esta edificación no puede ser la misma que la aludida en el himno a Eštar, ni tiene visos de estar relacionada en modo alguno con el culto a Anu.

12'//14' En la traducción de la expresión *bēlet gaššūtim* seguimos nuevamente la interpretación de Krebernik. La lectura de Wasserman¹³⁴, quien pretende ver el sustantivo *gaššum* «yeso», es inverosímil: el plural en *-ūtim* requiere de un adjetivo. La identidad de los «horribles»¹³⁵ es en todo caso obscura; podría estar relacionada con la designación de la propia diosa como *rašbatum* «tremenda» en ll. 11'//13' o con el epíteto de Anu *šērum* en el recto de la tablilla¹³⁶.

¹²⁷ Von Soden 1960: 166b: “Fürstin über den Schreibgriffel (oder Schreibkunst?)”; Wasserman 2003: 47: “expert scribe”; Krebernik 2003/04: 16b: “die Meisterin in der Schreibkunst(?)”. Cf. la discusión en Krebernik 2003/04: 19a n. ad v. i 8'//10' acerca de las dificultades semánticas.

¹²⁸ Paralelos en CT 15.1-2; CT 15.3-4; *Papulegara*; *Agušāja* (cf. Krebernik 2003/04: 12b). Cf. otros ejemplos del uso del verbo en CAD Z 37b-38a.

¹²⁹ 2003/04: 16b: “wie (das) ihres Vaters”.

¹³⁰ Elemento propio del registro «himno-épico» –cf. von Soden 1931: 177-181. Cf. también *supra* nº 2.2 l. 18: *āliduš*.

¹³¹ 2003: 47⁺¹³.

¹³² Una transliteración: *ki wa-li-ti4-iš* es poco verosímil. El propio Wasserman usa la misma transliteración aquí empleada.

¹³³ Tallqvist 1938: 66-67; CAD B 309b-310a. Otros dioses aparecen también como referentes de este epíteto.

¹³⁴ 2003: 47.

¹³⁵ *AHW* 282b; CAD G 54a.

¹³⁶ Se podría especular con un sustantivo ***gaššūtum* «horror», que sin embargo no parece existir en el léxico acadio.

2.5 Ningêšzida (CUSAS 10.7)

Sigla: MS 2000

Procedencia: incierta¹³⁷

Género: himno a Ningêšzida

Fotografía: CUSAS 10.7 (pl. 21); CDLI P250735

Copia: CUSAS 10.7 (pll. 19-20)

Edición: George 2009: 42-49

Traducciones/estudios: -

Transliteración

- 9 *ù-ša-ka-al a-na-am i-na ša-mé-e*
10 *^den-líl i-na ni-pu-ru ^dutu i-sī-pí-ri*
11 *i-na e-iu-ga-gal ^riškur ú-ša-ka-al*
12 *i-na a-ia-ki-im ú-ša-ka-al eš₁₈-tár*

Transcripción

- 9 *ušakkal Anam ina šamê*
10 *Ellil ina Nippuri(m) Šamaš is-Sippiri(m)*
11 *ina Ejugaggal Adad ušakkal*
12 *ina A(j)jakkim ušakkal Eštar*

Traducción

- 9 (Ningêšzida) alimenta a Anu en los cielos,
10 a Enlil en Nippur (y) a Šamaš en Sippar;
11 en el Eugalgal alimenta a Adad;
12 en el Eana alimenta a Eštar.

Notas

9 La referencia a Ningêšzida «dando de comer» (*akālum* Š)¹³⁸ a varias divinidades carece de paralelos concretos en otros textos dedicados a esta deidad¹³⁹; parece en todo caso posible asociarla a su patronazgo sobre la vegetación y los animales que se alimentan de ella¹⁴⁰—elementos de los que dependía el culto litúrgico de los templos¹⁴¹. A diferencia del resto de divinidades, Anu no aparece vinculado a una ciudad o santuario terrenal, sino a su morada mítica en la región urania, verosíblemente en

¹³⁷ En SEAL 2.1.12.1 se dice: “Larsa?”. George (2009: 43b) distingue entre la paleografía septentrional y la temática meridional.

¹³⁸ *AHw* 27; *CAD* A₁ 256b-257a.

¹³⁹ Sí parecen existir en cambio en referencia a otros númenes: cf. el himno *Nanna M* (ETCSL 4.13.13) 17//20: *ù-nu gal-a-ni₅ pa-an-su-úr a-na-ke₄* (var.: *banšur an-na-ke₄*) *šu im-ma-gi-gi* “en su comedor *dispone* la mesa de An”, donde el sujeto de la frase parece ser el propio Nanna (sobre el sentido, no del todo claro, del verbo cf. todavía Sjöberg 1960: 95 n. ad 17).

¹⁴⁰ Wiggermann 2000b: 369b-370a. Cf. asimismo la l. 13 del presente texto: *na'dū maškanūšu karpāt ḥengalli* “objeto de su atención son sus eras: recipiente de abundancia”.

¹⁴¹ Las ofrendas en los templos consistían a menudo en comida y bebida (Mayer/Sallaberger 2003: 95b). Sobre el papel económico del templo cf. Sallaberger 2013: 523.

consonancia con la relativamente menor importancia de su culto en Uruk –subordinado al de Innana/Eštar, dueña del Eana (l. 12)– durante el período paleobabilonio¹⁴².

10 La escritura silábica de los nombres de Nippur y Sippar es conocida de otros testimonios, aun si infrecuentemente¹⁴³. En torno a la utilización del signo *zi*, George¹⁴⁴ infiere una pronunciación /zippir/. Esto no es necesario, ya que este signo posee habitualmente la lectura *st*¹⁴⁵, y podría representar por consiguiente una variación meramente ortográfica –la cuestión es en todo caso incierta.

La ausencia del verbo (*ušakka*) en el presente verso –a diferencia de lo que ocurre en los dos siguientes– indica que *Ellil ina Nippuru(m)* y *Šamaš ina Sippiri(m)* están yuxtapuestos a *Anam ina šamê*, constituyendo conjuntamente una única frase. Esta disposición sintáctica se corresponde con la presentación de una tríada divina suprema (Anu-Enlil-Šamaš) en la que el dios solar ocupa una posición importante, y que no es desconocida en la época paleobabilonia. Una inscripción de Ḫammu-rāpi en sumerio (RIME 4.3.6.14) incluye asimismo a Marduk¹⁴⁶:

- 4 *ḫa-am-mu-ra-bi*
- 5 *gù-dé-a an-na*
- 6 *^den-líl-da ḡeš-tuku*
- 7 *še-ga ^dutu*
- 8 *sipad ki áḡ*
- 9 *^damar-utu-ke₄*

“⁴ Ḫammu-rabi ⁵ –llamado por An, ⁶ que escucha a Enlil, ⁷ favorito de Utu, ⁸ pastor querido ⁹ de Marduk.”

Un texto idéntico, en acadio, aparece en otra inscripción del mismo monarca (RIME 4.3.6.17):

- | | |
|--------------------------------------|---------------------|
| 8 <i>ḫa-am-mu-ra-bi</i> | <i>Ḫammu-rabi</i> |
| 9 <i>na-bi-ù an^{nim}</i> | <i>nabi`u Anim</i> |
| 10 <i>[še]-mu ^den-líl</i> | <i>[šē]mu Ellil</i> |
| 11 <i>[mī]-ḡi₄-ir</i> | <i>migir</i> |
| 12 <i>^dutu</i> | <i>Šamaš</i> |
| 13 <i>sipad na-ra-am</i> | <i>rē`um narām</i> |
| 14 <i>^damar-utu</i> | <i>Marutuk</i> |

“⁸ Ḫammu-rabi ⁹ –llamado por An, ¹⁰ [que escu]cha a Enlil, ¹¹ [favo]rito ¹² de Utu, ¹³ pastor querido ¹⁴ de Marduk.”

La agrupación de las tres divinidades podría explicar la ligeramente diferente designación de su morada frente a la de Adad y Eštar: los tres grandes dioses reciben los servicios de Ninḡešzida en el lugar del mundo en el que viven y desde el que ejercen su poder supremo (Enlil en Nippur, Šamaš en Sippar y Anu, por los motivos antes mencionados, en el cielo).

¹⁴² Cf. §4.

¹⁴³ Klein 2001: 533a y Stol 2001: 539a (Nippur); Kalla 2011: 528b (Sippar). Cf. también George 2009: 46a n. ad 10.

¹⁴⁴ 2009: 46a n. ad 10.

¹⁴⁵ ASy 12 n° 59; MZL 279 n° 141. Sobre el problema de la distinción entre las sibilantes en paleobabilonio cf. más recientemente Streck 2006 y Westenholz 2006: 253-254.

¹⁴⁶ Cf. Lambert 2013: 257 –cf. p. 263 sobre la posición cercana a la supremacía del dios del sol en este período, especialmente en el norte de Babilonia.

11-12 La escritura silábica de los nombres de templos es también poco frecuente; Adad es evocado en su templo de Karkara (é-ud-gal-gal)¹⁴⁷ y Eštar en el propio de Uruk (é-an-na)¹⁴⁸. La utilización del signo 1A en la escritura de ambos nombres sugiere la pervivencia de una consonante débil /j/, posiblemente heredada del sumerio¹⁴⁹. La referencia a los templos –no a las ciudades– donde estas deidades recibían culto las separan de Anu, Enlil y Utu, subrayando la disposición en tríada de éstos. Tanto Adad como Eštar aparecen invocadas junto a la tríada Anu-Enlil-Šamaš en textos sumerios también paleobabilonios¹⁵⁰, si bien no están claras las razones de su inclusión en el presente texto en concreto.

2.6 Oración a los dioses de la noche (*Fs. Reiner: 387*)

Sigla: CBS 574

Procedencia: incierta –posiblemente Sippar¹⁵¹

Género: oración a los «dioses de la noche»¹⁵²

Fotografía: CDLI P258027

Copia: *Fs. Reiner: 387; JCS XLVIII: 58a* (ll. 3-4, 12-14)

Edición: Horowitz/Wasserman 1996

Traducciones/estudios: Stol 1987: 384; Steinkeller 2005: 38-39; SEAL 7492

Transliteración

- 10 *in su-in ù^dtu i-te-er'(NI)-bu-[ma]*
 11 *e-ti-ru na-ap-^rša^r-tim ma-lu-ú nu-ba-t[u-šu-nu]*
 12 *ša il-šu it-ti-šu šam-ru^dgi^b[il₆]*
 13 *^rqú-ra-du er^r-ra a-nu giš[?] ^rx^r [. . .]*

Transcripción

- 10 *in(a) Su`in u Šamaš iterbû-[ma]*
 11 *ēṭirū napšatim mālû nubatt[ušunu]*
 12 *ša ilšu ittīšu šamru(m) Gir[ra]*
 13 *qurrādu(m) Erra Anu(m) . . [. . .]*

Traducción

“¹⁰ Cuando Sîn y Šamaš hayan entrado (en el inframundo), ¹¹ los salvadores de la vida ocuparán [su (lugar) noc]turno. ¹² Aquél cuyo dios está con él: el fiero Gir[ra], ¹³ el héroe Erra, Anu, .. [...]”

Notas

10 El análisis de Horowitz y Wasserman¹⁵³ (*it-te-er-bu*) es erróneo, pues el primer signo de la palabra es claramente ı (*i*), y no Á (*it*).

¹⁴⁷ George 1993: 152 n° 1130.

¹⁴⁸ George 1993: 67-68 n° 75.

¹⁴⁹ La existencia de este fonema en sumerio ha sido postulada recientemente por Jagersma (2010: 53-55).

¹⁵⁰ RIME 4.3.6.10 9-13, donde sin embargo la disposición es diferente.

¹⁵¹ Stol 1987: 383.

¹⁵² Probablemente puesta por escrito por un aprendiz (Horowitz/Wasserman 1996: 60b).

¹⁵³ 1996: 58.

12 Según Horowitz y Wasserman¹⁵⁴ la locución *ša ilšu ittīšu* se refiere al orante o peticionario; semánticamente es la única interpretación plausible. Nótese el singular *ilšu* «su dios» que precede a la enumeración de divinidades.

13 El nombre de Erra es leído [i]r-ra por Horowitz y Wasserman¹⁵⁵ y [è]r-ra por Steinkeller¹⁵⁶. Sin embargo, tanto las copias de Stol y Horowitz y Wasserman como la fotografía del CDLI favorecen una lectura del signo como IR –si bien nos resulta imposible identificar el signo con certeza. Adoptamos prudencialmente la lectura ʿerʿ-ra, sin descartar la otra.

La identidad astral de Anu es incierta¹⁵⁷. Ocasionalmente se le identifica con el planeta Marte, que sin embargo es conocido también como encarnación de Girra y Nergal¹⁵⁸. Parece en todo caso que la identificación con Marte es artificial y construida a posteriori¹⁵⁹. El contexto del presente pasaje no ofrece pista alguna para la identificación de la estrella asociada a Anu.

Horowitz y Wasserman¹⁶⁰ leen los últimos signos visibles del renglón como ^{geš}pan (*qaštum* «arco»¹⁶¹). Si bien el signo conservado completamente parece ser GIŠ, el siguiente (mutilado) parece más un IR que un PAN, aunque la fotografía no permite distinguir bien los trazos. En consecuencia nos abstenemos de proponer un nombre para la estrella aquí nombrada.

2.7 Marduk (RA LXXXVI: 81)

Sigla: IM 85877

Procedencia: Sippar

Género: himno a Marduk

Fotografía: RA LXXXVI: 80

Copia: RA LXXXVI: 81; ORA 7: 197

Edición: al-Rawi 1992; Oshima 2011: 191-196; SEAL 7503

Traducciones/estudios: Sommerfeld 1989: 368a; Charpin 2001 (l. 15); Cavigneaux/al-Rawi 2002: 55¹⁷¹ y n. ad iv 19.

Transliteración

9 *i-na el-lim ap-sí a-sa-lu-ḫiʿ(ΔΗ) e-li-iš i-na ša-ma-⟨i⟩ an šum-šu*

10 *ša-ak-nu i-na maḥ-ri-šu ku-ul-la-at ḫi-im-ma-[t]im UD tu-tu ʿtāʿ-[b]u*

Transcripción

9 *ina ellim Apsî(m) Asalluḫi eliš ina šamāʿī Anum šumšu*

10 *šaknū ina maḥrīšu kullāt ḫimmā[t]im . . .*

¹⁵⁴ 1996: 59b-60a n. ad 12, citando el paralelo de la *Oración a los dioses de la noche* del primer milenio.

¹⁵⁵ 1996: 58a; cf. asimismo los paralelos en p. 60a n. ad 12-14.

¹⁵⁶ 2005: 38.

¹⁵⁷ Cf. en general Gössman 1950: 9b-10a; Brown 2000: 56. Cf. asimismo la estrella –nuevamente de identificación incierta– denominada «Gran Anu del Cielo» (^{mul.d}60 ga l^u šá an^e = *Anu rabû ša šamê*) en el texto helenístico TCL 6.41 r. 15.

¹⁵⁸ Referencias en Gössman 1950: 8a; Brown 2000: 56.

¹⁵⁹ Brown 2000: 70.

¹⁶⁰ 1996: 58a.

¹⁶¹ Constelación que parece tener un vínculo estrecho con Anu, según *Enūma eliš* VI 86-94.

Traducción

- 9 En el sagrado Apsû (es) Asalluḫi, arriba en los cielos su nombre (es) Anum;
10 todo el conjunto (de decretos(?)) está dispuesto ante él, ...

Notas

9 La mayoría de los editores¹⁶² reconstruyen *ša-ma-⟨me⟩*, siguiendo una regla ortográfica generalmente posterior a la época paleobabilonia¹⁶³. Aquí preferimos reconstruir una forma arcaizante *šamā ī*, similar a la que aparece en otros textos del corpus¹⁶⁴. En todo caso, las dificultades ortográficas que jalonan el texto y que impiden situarlo cronológicamente con certeza no permiten establecer una reconstrucción segura. La asociación con Anu también es conocida, especialmente a partir de textos más recientes. Ya en el himno en sumerio a Marduk por Abī-Ešuh (cf. *infra*) se lo alaba al dios de Babilonia como descendiente de An¹⁶⁵, y más tarde en *Enūma eliš* Anu es de nuevo el padre de su progenitor Nudimmud/Ea¹⁶⁶; la misma composición atribuye al dios políade de Babilonia una equivalencia –en lo que a autoridad se refiere– con el dios del cielo:

- IV 3 *attā-ma kabtāta ina ilāni rabūti*
4 *šimatka lā šanān sekarka Anum*
5 *Marūtuk kabtāta ina ilāni rabūti*
6 *šimatka lā šanān sekarka Anum*

- 3 “Tú, tú eres es más importante de los grandes dioses:
4 tu destino no tiene igual, tu palabra es Anum;
5 Marduk, tú eres es más importante de los grandes dioses:
6 tu destino no tiene igual, tu palabra es Anum.”

Otro paralelo está constituido por algunas líneas del neosirio *Himno sincrético a Marduk* (KAR 25 r. ii 3-26 // K 8978)¹⁶⁷:

- 1 *én Sîn ilūtka Anu malkūtka*
14 *ḥamākunu Apsû nignakkunu šamû ša Anu*

- 1 (fórmula) Sîn es tu divinidad, Anu tu poder.
14 Vuestro¹⁶⁸ cántaro *ḥamû* es el Apsû, vuestro incensario el cielo de Anu.

En ambos pasajes la equiparación del poderío de Marduk con Anu se parece a la del presente texto, si bien en ninguno de los casos la identificación se expresa en términos tan literales como en la presente composición. Por otra parte, ocasionalmente se presenta al dios del cielo como fuente del poder de Marduk: si en los n^{os} 4.1 y 4.2 de nuestro corpus Anu y Enlil conceden al dios de Babilonia una posición exaltada (cf. *infra* §3.6), en un himno sumerio por Abī-Ešuh (*Abī-Ešuh* A: TCL 16.81) Marduk recibe su *imperium* particularmente –no exclusivamente¹⁶⁹– del dios celeste¹⁷⁰:

¹⁶² Oshima 2011: 192; SEAL 7503. Al-Rawi (1992: 79) no restaura el término.

¹⁶³ GAG §21d –compárense los ejemplos en CAD Š₁ 340a-348a.

¹⁶⁴ N^{os} 1.1 l. 12; 1.2 E l. 1’; 2.4 A l. 14’.

¹⁶⁵ TCL 16.81 r. 4: *ša ga₄-bal-bal an ku g-ga-ke₄* “descendiente del santo An” (más abajo se cita otro pasaje del mismo texto).

¹⁶⁶ *Enūma eliš* I 16: *u Anum tamšīlašu ulid Nudimmud* “y Anum engendró a su propio par, Nudimmud”; cf. asimismo I 89: *īmūršū-ma Anum bānū abīšu* “miróle (a Marduk) Anum, el creador de su padre”.

¹⁶⁷ Ed. Oshima 2011: 386-391 (cuya numeración de las líneas seguimos).

¹⁶⁸ Sobre el uso del plural cf. Oshima 2011: 386.

¹⁶⁹ En II. 9-10 recibe también dones similares de Enlil.

- r. 6 pa-bil-ga-zu an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄
nam-en-zu an ki um[?]-ma-na^(ke₄) íb-ta-an-ĝál
7 á áĝ-ĝá gal maḥ an ki-bi-da-ke₄ saĝ kešé-da-bi
[ma]-ra-an-šúm sibir kur-kur-ra gurum_x(GURUN)-ma šu →
→ ḥé-em-m[i]-lá-àm⁷
8 diĝir gal-gal-e-ne íb-dirig-ga ĝedru lugal ĝarza diĝir-re-⁷e-ne⁷
si sá-sá-eš-a mu-ra-an-taḥ

- 6 Tu ancestro An, rey de los dioses,
colocó tu señorío *entre las legiones del cielo y la tierra*;
7 (La tarea de) cuidar de los grandes, sublimes mandatos del cielo y la tierra
te concedió, te encomendó el cayado que somete todos los países;
8 te hizo imponente entre los grandes dioses, y el cetro real y los ritos de los
dioses te añadió *para* tenerlos en orden.

Este himno constituye un precedente de la teología que regulará la relación entre Anu y Marduk en el *Enūma eliš* –filiación genealógica y transmisión de su naturaleza y autoridad¹⁷¹– pero, como en los n^{os} 4.1 y 4.2 del corpus, no presupone una supremacía absoluta del dios de Babilonia: ésta no es conocida en el período paleobabilonio¹⁷².

La presentación más radical de la identificación de Marduk con Anu, representada por el presente texto, puede atribuirse a un intento temprano de aupar a aquel dios a la cúspide del panteón¹⁷³. En este contexto la asimilación a Anu en el cielo, paralela a la que sucede “en el santo Apsû” con Asalluḫi, prefigura en parte la teología posterior del *Enūma eliš* y las tendencias sincréticas del primer milenio; sin embargo la faceta de Anu como númen supremo está aquí supeditada a su condición de dueño de la región urania.

10 No está claro el sentido de *ḥimmatum*, normalmente interpretado como «totalidad, conjunto»¹⁷⁴ en la presente línea. La presencia de *kullatum* «todo» como *rectum* del estado constructo implica un significado más restringido¹⁷⁵: en el *CAD* se habla de “collection (of laws, etc.)”¹⁷⁶, y el texto de la l. 7 del presente texto parece secundar esta lectura: *kali ḥimṁāt parṣī imittašu ukāl* “(en) su diestra tiene todo el conjunto de los oficios”¹⁷⁷. La omisión de *parṣum*¹⁷⁸ podría en tal caso deberse a un

¹⁷⁰ Ed. van Dijk 1966; Sommerfeld 1982: 108-109; ETCSL 2.8.5.1; Lambert 2013: 259.

¹⁷¹ *En. el.* I 91: *uštābīšum-ma šunnāt ilūss[u]* “(Anu) lo hizo (a Marduk) perfecto: su divinidad es *dobl[e]*”, VI 123: *Marūtuk ša ultu šītīšu imbūšu abūšu Anum* “«Marduk», como le llamara desde su nacimiento su padre Anum”.

¹⁷² Un análisis detallado de la posición de Marduk en la religión paleobabilonia (a partir de Ḥammu-rāpi) se encuentra en Sommerfeld 1982: 34-147 (cf. 129-134 sobre los textos literarios) –cf. también Sommerfeld 1989: 363b-364b; Lambert 2013: 255-263; sobre las discusiones precedentes cf. van Dijk 1966: 57-58 y Lambert 2013: 248-249.

¹⁷³ Sommerfeld 1989: 368a; Oshima 2011: 191. La posibilidad de una motivación política coyuntural (cf. Oshima 2011: 196) tampoco es de descartar.

¹⁷⁴ *AHW* 346a; *CAD* Ḥ 191b (s. *ḥimmatu* 2). Otras acepciones del término parecen referirse a desechos empleados en un contexto ritual (Maul 2004: 85; cf. *Maqlû* IX 44) –Oppenheim (1974: 203¹⁶) prefiere tomarlo por un elemento arquitectónico. El sustantivo deriva del verbo *ḥamāmum* «recoger, amontonar».

¹⁷⁵ Tanto Sommerfeld (1989: 368a) como al-Rawi (1992: 82) mantienen un sentido general en sus traducciones.

¹⁷⁶ *CAD* Ḥ 191b.

¹⁷⁷ Sobre la interpretación de esta línea y el paralelo TCL 6.51 r. 18 cf. Oshima 2011: 195 n. ad 7.

¹⁷⁸ La traducción propuesta (para la presente línea y la 7) por Streck en SEAL 7503: “divine numina” no está fundamentada.

error del escriba. Ha de notarse igualmente la falta de concordance entre *kullātum* (f. pl.) y el estativo (m. pl.) *šaknū*.

El final del verso nos resulta ininteligible¹⁷⁹.

2.8 Amurru (OECT 11.1)

Sigla: Ashm 1923-766

Procedencia: incierta

Género: himno a Amurru con oración por Rīm-Sîn

Fotografía: CDLI P348900

Copia: OECT 11.1 (pp. 40-41)

Edición: Gurney 1989: 15-19; SEAL 7489

Traducciones/estudios: von Soden 1989 (ll. 8-9, 16, 24, 42-44, 46); id. 1989/90: 118; George 1991: 155; Maul 1991: 853; von Weiher 1991: 37; Wasserman 2003: 2⁴, 37 (l. 18); Beaulieu 2005: 40⁵⁵

Transliteración

- 1 *ra-aš-bu-um bu-uk-ri ì-lí an ša an kab-tu[m š]u-nu-du-um la-bi-iš me-le-em-mi*
- 2 *di ġir^d mar-tu bu-uk-ri ì-lí an ša an kab-tu[m š]u-nu-du-um la-bi-iš me-le-em-mi*
- 3 *wa-ši-ib ħur-sa ġ mé-te-qí de-šu-tim še-ru-tim a[t]-ma-ni ša-di el-lu-ti-im*
- 4 *še₂₀-mi te-és-li-tim pa-ṭe-er ar-ni-im pa-ṭ[e₄]-er ni-ki-im-tim ga-am-lu-ni-ik-ka*

Transcripción

- 1 *rašbum bukur ili(m) Anim ša šamê kabtu[m š]unūdum lābiš melemmi(m)*
- 2 *ilum Amurrum bukur ili(m) Anim ša šamê kabtu[m š]unūdum lābiš melemmi*
- 3 *wāšib ħuršānī mēteqī deššūtīm šērūtīm a[t]manī šadī ellūtīm*
- 4 *šēmi teslītīm pāṭer arnim pāṭer nikimtim gamlūnikka*

Traducción

- 1 Tremendo hijo del dios celeste Anum, venerabl[e, i]lustre, envuelto en brillo
- 2 –el dios Amurru, hijo del dios celeste Anum, venerabl[e, i]lustre, envuelto en
brillo–,
- 3 habitante de montes, rutas(?) lujuriantes, excelsos santuarios (y) santos cerros;
- 4 que escuchas la plegaria, absuelves la falta, liberas (de) la *miseria* –te son gratos.

Notas

1-2 Nuestra lectura de los signos AN(.)ŠA(.)AN sigue el parecer de Lambert¹⁸⁰. La designación de Amurru como «hijo de los dioses de Anšan» tiene poco sentido, pues el carácter netamente occidental del dios¹⁸¹ contrasta con la situación de la ciudad de Anšan en las montañas de Irán¹⁸² –pese a que recientemente Beaulieu arguyó a favor de una asociación del elemento amorreo con las cadenas montañosas no sólo occidentales

¹⁷⁹ Para las distintas propuestas de interpretación cf. Sommerfel 1989: 368a; al-Rawi 1992: 83 n. ad 10; Oshima: 2011 196 n. ad 10.

¹⁸⁰ Ap. Gurney 1989: 17 n. ad 1-2.

¹⁸¹ El propio término *amurru* designa el punto cardinal «oeste» –ejemplos en CAD A₂ 92b-93a.

¹⁸² Sobre la localización de Anšan cf. Reiner 1973a.

sino también iránias¹⁸³. Amurru es conocido como vástago de Anu¹⁸⁴, mientras que la identidad de los anónimos «dioses de Anšan» –denominación por cuanto sabemos insólita– y su relación con Amurru son inciertas. La forma *ì-lt*¹⁸⁵, pese a que suele representar el plural oblicuo *ilī*, puede indicar ocasionalmente un estado constructo singular¹⁸⁶. La colocación del sustantivo *ilum* delante del nombre del dios y la utilización de un mismo logograma (an) para el dios y el cielo, sin marcadores fonéticos que los distingan y en el seno de un texto predominantemente silábico¹⁸⁷, siguen sin embargo planteando dificultades.

La escritura AN.AN.MAR.TU ha de leerse con toda probabilidad di ĝir ^dmar-tu, tal vez con el sentido de «divino, celestial»¹⁸⁸.

3 La lectura de los signos MI.ŠA/TE.KI sigue siendo incierta¹⁸⁹. Seguimos aquí prudentemente la lectura propuesta por Streck en SEAL 7489: *mētequm* «ruta, paso»¹⁹⁰, pues la forma ***mišakum* como variante de *maštakum* «lugar de habitación» es por lo demás desconocida¹⁹¹.

4 Los signos PA.Š[A]/T[E].IR son susceptibles de diversas lecturas¹⁹², todas ellas problemáticas: la escritura *pa-š[a]-ir* habría de tomarse por un error del escriba –en lugar de *pāšir-*; *pāter* implicaría una repetición del verbo *paṭārum* en la misma línea¹⁹³, a la que habría de sumarse una ortografía diferente (*te* y *te₄*). En el plano semántico sin embargo ambos verbos tienen una valencia similar («soltar, liberar»)¹⁹⁴.

2.9 Oración a Šamaš para un rito de extispicina (YOS 11.22)

Sigla: YBC 5023

Procedencia: incierta –posiblemente Larsa¹⁹⁵

Género: oración (*ikribum*)

Fotografía: -

Copia: YOS 11.22 (pll. 27-28)

Edición: Goetze 1968

Traducciones/estudios: Goetze 1957: 82b (ll. 50, 54); Reiner 1973b: 35¹ (l. 8); Moran 1975 (l. 8); van Dijk 1985: 28; Farber 1985: 65; Deller/Mayer/Sommerfeld 1987: 200 (l. 54), 204 (ll. 19, 25, 34, 42, 50), 210 (ll. 51, 54); Hecker 1989: 719-721; Steinkeller 2005: 31-32; Keetman 2006: 369 (l. 8)

Transliteración

¹⁸³ Beaulieu 2005: 40^{+51, 55}.

¹⁸⁴ Edzard 1989: 435a (cf. *infra* §2.4.8).

¹⁸⁵ A cuya proximidad ha de atribuirse con seguridad la forma constructa *bukri* en lugar de *bukur*.

¹⁸⁶ Algunas referencias se citan en CAD I/J 95b (TCL 19.46 v. 10'), 96b (*Syria* XXXIII: 65 28), 97a (TCL 19.32 31), 97b (CT 6.39b 8).

¹⁸⁷ Gurney 1989: 17 n. ad 1-2.

¹⁸⁸ Cf. Selz 2016: 609.

¹⁸⁹ Cf. Gurney 1989: 18 n. ad 3.

¹⁹⁰ AHw 649b; CAD M₂ 44a-45a.

¹⁹¹ No aparece recogida e. g. entre las referencias de AHw 630; CAD M₁ 392-393.

¹⁹² Cf. Gurney 1989: 18 n. ad 4.

¹⁹³ Gurney 1989: 18 n. ad 4.

¹⁹⁴ AHw 849-850; CAD P 288a-295a (*paṭārum*) y AHw 842b; CAD P 237a-240a (*pašārum*).

¹⁹⁵ Van Dijk 1985: 2-3.

(58 = v. 25)

- 58 *ši-ib^{dr} utu^r qú-ra-du li-iš-bu-ma^l(UM)*
 59 *it-ti-i-ka diĝir^{meš} ra-bu-tum*
 60 *an^{nu-um} a-bi ša-me-e^{r^d} suen šar-ri a-ge-em*
 61 *^dnè-er⁴!(UNUG)-gal be-e[l] ^rka-ak^r-ki-i*
 62 *^dinnana be-le-et ta-ḥa-zi-im*
 63 *li-iš-bu-ú-ma it-ti-i-ka*
 64 *i-na ik-ri-ib a-ka-ra-bu*
 65 *i-na te-er-ti ^re^r-pu-šu*
 66 *ki-it-tam šu-uk-nam*

Transcripción

- 58 *šīb Šamaš qurādu(m) lišbū-ma*
 59 *ittīka ilū rabūtum*
 60 *Anum abi šamē Sîn šar agēm*
 61 *Nergal bē[l] kakkī*
 62 *Eštar bēlet tāḥāzim*
 63 *lišbū-ma ittīka*
 64 *ina ikrib akarrabu*
 65 *ina tērti ēppušu*
 66 *kīttam šuknam*

Traducción

- 58 ¡Sienta, héroe Šamaš! (Y) que tomen asiento
 59 contigo los grandes dioses:
 60 Anum, padre del cielo; Sîn, rey de la corona;
 61 Nergal, seño[r] del armamento;
 62 (y) Eštar, señora del combate
 63 –síéntense ellos contigo.
 64 En la liturgia que voy a ofrecer,
 65 en la extispicina que voy a efectuar,
 66 ¡pon la verdad!

Notas

58 Nuestra transliteración sigue la de Steinkeller¹⁹⁶, notando sin embargo que a juzgar por la copia el signo parece ser UM¹⁹⁷. La hipótesis, propuesta por Goetze¹⁹⁸, de que el signo ha de restituirse al final de *qurrādum* es también verosímil, pues la mimación se emplea constantemente a lo largo de toda la composición; sin embargo el paralelo en l. 63 (*lišbū-ma* seguido de otro componente de la oración) nos invitan a sostener cautamente la transliteración de Steinkeller.

¹⁹⁶ 2005: 31.

¹⁹⁷ Farber (1985: 65) no aprecia errores en la copia, y en ausencia de fotografías o nuevas colaciones de la tablilla resulta aventurado descartar la grafía UM.

¹⁹⁸ 1968: 25b², 27a⁹.

60-62 Se conocen varias enumeraciones similares¹⁹⁹: YOS 11.23 r. 13-18 (Šîn, Išhara, Ġeštinana, Nergal, Nisaba, Nuska –cf. *infra* n° 2.10) y BBR 87 3-8 // Sm 802 (Šîn, Nergal, Eštar, Išhara, Bēlet-šēri –cf. *infra* n° 2.10 n.). Nótese la ausencia de Anu de estas listas –no obstante su evocación en la titulación de Ġeštinana/Bēlet-šēri–; su inclusión en la del presente texto obedece a razones que se nos escapan.

La expresión *abi šamê* «padre del cielo» es ambigua a la par que crucial: ¿indica una relación paterno-filial entre el dios y el elemento natural, en la línea de la genealogía de n° 3.1 l. 1, o ha de entenderse meramente como «padre celestial»? Esta última opción casa bien con la función «atributiva» del estado constructo²⁰⁰, si bien dicha función sería igualmente expresable por la forma *abum ša šamê*²⁰¹ y de hecho el sentido más básico de la construcción favorece la otra posibilidad. El paralelismo del resto de epítetos (*šar agēm, bēl kakkī, bēlet tāhāzim*) no es concluyente, pues pueden tratarse también de estados constructos atributivos o bien dar a entender una posición de señorío o dominio sobre los respectivos ámbitos –equiparable a la expresión de una filiación en el caso del epíteto del dios del cielo. Las traducciones realizadas hasta la fecha parecen inclinarse por la interpretación en clave paterno-filial²⁰².

Conviene pasar revista a las otras apariciones de la expresión en las letras mesopotámicas. Si bien una construcción del tipo a-a/ad an-na no está documentada en los textos sumerios, sí existen dos paralelos aparentes en sendos pasajes acadios del primer milenio. El primero de ellos se halla en un himno a Enlil, en el que el numen aparece designado como «padre del cielo y la tierra» (*abu šamê u eršet[i]*; BA 5: 656 v. 9'). No está claro el mitema subyacente, pero es posible que se trate de una referencia a la faceta creadora del dios de Nippur –verosíblemente a la separación del cielo de la tierra²⁰³. No parece sin embargo que se haga alusión a la misma relación entre divinidad y elementos naturales que la que aparece en el presente pasaje, donde el numen mencionado es Anu y la relación *paterna* de éste se establece únicamente con la región superior.

El segundo de los testimonios constituye un paralelo más directo, pero que presenta asimismo mayores problemas textuales. Se trata de un elenco –recogido en un compendio geográfico– de los cuatro vientos y de sus respectivas deidades tutelares, donde éstas últimas aparecen provistas de sendos epítetos descriptivos. A continuación se presentará una edición en partitura de los tres manuscritos: STT 2.400 v. 10-13 (A); OLA 40: pl. 34 r. 1-4 (B); OLA 40: pll. 30-32 v. iii 2'-5' (C)²⁰⁴:

¹⁹⁹ Cf. ya Goetze 1968: 29b n. ad 60ss.

²⁰⁰ Especialmente puesto que el acadio parece carecer de (o al menos los diccionarios no recogen) un adjetivo denominativo derivado de *šamû* con el sentido de «celeste» (cf. Buccellati 1976: 5-6).

²⁰¹ Cf. la referencia a estrellas denominadas «Gran Anu Celeste» (*Anu rabû ša šamê*) o «Gran Antu Celeste» (*Antu rabû ša šamê*), o a Anu y Antu como «celestes» (*ana Ani u Anti ša šamê*) en textos rituales (cf. TCL 6.41 r. 15-17, de época selúcida), o la interpretación de *mārāt Anim ša šamê* como «las hijas de Anu-del-cielo» (e. g. Landsberger/Jacobsen 1955: 16) –si bien en este caso la lectura «las hijas celestes de Anu» parece más adecuada (Farber 1990: 301⁺¹²).

²⁰² Goetze 1968: 27b: “Anum, the father of heaven”; Hecker 1989: 721: “Anu, der Vater des Himmels”; Steinkeller 2005: 32: “Anum, father of the sky”. Todas ellas parecen abogar por la filiación, pues el carácter celeste de Anu se podría expresar más claramente en las lenguas de destino («the father from heaven» o «the heavenly father» en inglés, «der himmlische Vater» en alemán).

²⁰³ Sobre este mitema cf. *infra* §1.3.

²⁰⁴ Ed. George 1992: 152-153; Feliu 2006: 231.

1	A	tumu ₁₉ -lu	^d é-a	ad diĝir ^{meš}
	B	[tu] ^{mu} u ₁₈ -lu	^d é-a	a-a ^{bu} diĝir ^{meš}
	C	tumu ₁₈ -lu	^d é-a	a- ^r a ^r [diĝir ^{meš}]
2	A	tumukur-ra	^d en-líl	en gim-ri šá-a-ri
	B	[tum] ^u kur-ra	^d en-líl	en gim-ri
	C	tumukur-ra	^d en-líl	en gi[m-ri]
3	A	tumusi-sá	^d nin-líl	ugunú za-qí-qí
	B	[tum] ^u si-sá	^d nin-líl	en za-qí-qí
	C	tumur ^r si ^r -sá	^d nin-líl	e[n za-qí-qí]
4	A	tumumar-tu	^d a-num	ad diĝir ^{meš}
	B	[tum] ^u mar-tu	^d a-num	ad an ^e
	C	tumumar-tu	^d a-num	aiá ^{bi} [. . .]

- 1 Sur – Ea – padre de los dioses.
- 2 Este – Enlil – señor de la totalidad.
- 3 Norte – Ninlil – señora de los *fantasmas*.
- 4 Oeste – Anu – padre de los dioses/del cielo.

La dificultad del apelativo de Anu estriba en la diferencia entre los distintos manuscritos. Puesto que C está roto precisamente en ese lugar, resulta inutilizable a la hora de decantarse por una u otra lectura. «Padre de los dioses» es ciertamente un apelativo corriente del numen celeste²⁰⁵, pero su aparición más arriba como epíteto de Ea hace sospechar que haya habido una contaminación entre las denominaciones de ambas divinidades. Se podría aducir, por el contrario, que la lectura ad an^e responde a una corrupción del texto en el proceso de transmisión, derivada de la lectura del signo AN como an «cielo» o diĝir «dios» –lo que es igualmente indemostrable. En todo caso, el paralelismo con ad diĝir^{meš} sugiere que la designación «ad an^e» situaba al dios en una posición paterna respecto del cielo físico²⁰⁶.

Los paralelismos ofrecidos por estos dos textos no permiten pues establecer con claridad el significado preciso de *abi šamê* en la presente composición. No obstante, parece claro que Enlil, al menos en determinados contextos, podía ser considerado «padre» del cosmos entero; por otra parte, si el paralelismo con la expresión «padre de los dioses» en el elenco de los vientos puede tomarse como indicio, resulta probable que *abi šamê*, cuando aplicado al dios del cielo, pudiera –al menos en algunas ocasiones– referirse a una concepción idéntica o similar a la expresada en YOS 11.5 (nº 3.1). Es probable que sea éste el caso en el presente texto.

2.10 Oración a Šamaš y Adad para un rito de extispicina (YOS 11.23 r. 1-21)

Sigla: HSM 7494

Procedencia: incierta –posiblemente Larsa²⁰⁷

Género: oración (parte de un *ikribum*)²⁰⁸

²⁰⁵ Cf. §2.4.1.

²⁰⁶ Una interpretación de «padre del cielo» en el sentido de «padre de los dioses (celestes)» (cf. la referencia a *šūt Anim* «los de Anu» en nº 1.2 A 17), aun si posible, se nos antoja un tanto rebuscada.

²⁰⁷ Van Dijk 1985: 2-3.

Fotografía: P370996

Copia: YOS 11.23 (pll. 29-33)

Edición: Starr 1983: 25-106

Traducciones/estudios: van Dijk 1985: 28; Ferwerda 1983: 648-652;

Deller/Mayer/Sommerfeld 1987: 204 (l. 4); Deller/Mayer/Oelsner 1989: 273 (l. 5);

Prechel 1996: 61⁺¹⁹⁵; Steinkeller 2005: 29-30

Transliteración

- 13 *er-ba-am^dutu be-el di-nim er-ba-am^diškur be-el ik-ri-bi ù be-ri-im er-ba-*
am^rd^u[s]uen šar-ri a-ge-em
- 14 *ù be-le-et be-ri-im^diš-ḥa-ra wa-ši-ba-at ku-um-mi-im^dĝeštin-an-na ša-as-sú-*
ka-at i-li na-gi-ra-at^da-nim
- 15 *^dnè-eri₁₁-gal be-el^{ĝeš}tukul diĝir^{lam} be-el te-er-ti e-ep-pu-šu šu-zi-za-nim-ma*
i-na te-er-ti e-ep-pu-šu ki-it-tam šu-uk-na-an

Transcripción

- 13 *erbam Šamaš bēl dīnim erbam Adad bēl ikribi(m) u bērim erbam Sîn šar agēm*
- 14 *u bēlet bērim Išḥara wāšibat kummim Ġeštinana šassukkat ilī nāgirat Anim*
- 15 *Nergal bēl kakkī ilam bēl tērti ēppušu šuzzizānim-ma ina tērti ēppušu kīttam*
šuknan(!)

Traducción

- 13 ¡Entra, Šamaš, señor del veredicto! ¡Entra. Adad, señor de la plegaria y la adivinación! ¡Entra, Sîn, rey de la corona!
- 14 ¡Y (también) la señora de la adivinación, Išḥara, que habita en la *cella*; (y) Ġeštinana, secretaria de los dioses, mensajera de Anum!
- 15 ¡(y) Nergal, señor del armamento! ¡Haced que el dios patrón del augurio que llevé a cabo esté presente ante mí, para que ponga la verdad en la extispicina que voy a realizar!

Notas

El presente texto posee un paralelo parcial en el primer milenio, constituido por los textos *BBR* 87 3-8 (a)//*Sm* 802 (b)²⁰⁹:

- 3 *erba Šamaš bēl erba dīni Adad bēl bē[ri]*
- 4 *erba Sîn bēl agē erba Nergal bēl [kakkī]*
- 5 *erba Eštar bēlet tāḥāzi*
- 6 *erba Išḥara bēlet dīni u bē[ri]*
- 7 *erba Bēlet-šēri šassukkat ilāni rabūti*
- 8 *narāmti Ani erbānim-ma ilānu rabūtu*

²⁰⁸ Starr 1983: 26.

²⁰⁹ El pasaje correspondiente de *BBR* 87 fue editado ya en Zimmer 1901: 202-203. La tablilla *Sm* 802, citada por Zimmer (1901: 202-203 n° 87¹) como duplicado que le permitió reconstruir el texto, pertenece –según Starr 1983: 52⁸¹ y CDLI P395151– a la misma tablilla que *BBR* 83 y 89. El pasaje de *Sm* 802 que nos concierne fue transcrito en cuneiforme tipográfico por Bezold (1896: 1438), y una transliteración y traducción aparecieron en Starr 1983: 51-52. La numeración de las líneas sigue la de *BBR* 87, pues el número real de líneas de *Sm* 802 se desconoce.

“³ ¡Entra, Šamaš, señor del veredicto! ¡Entra, Adad, señor de la adivi[nación]! ⁴ ¡Entra, Sîn, señor de la corona! ¡Entra, Nergal, señor [del armamento]! ⁵ ¡Entra, Eštar, señora del combate! ⁶ ¡Entra, Išhara, señora del veredicto y la adivi[nación]! ⁷ ¡Entra, Bēlet-šēri, secretaria de los grandes dioses, ⁸ amada de Anu! ¡Entrad, grandes dioses!”

Algunas diferencias parecen derivarse de una contaminación con elementos derivados de la tradición representada por el texto precedente de nuestro corpus (nº 2.9): la colocación de Nergal tras Sîn y la interpolación entre aquél e Išhara de Eštar –de nuevo con el epíteto *bēlet tāhāzi(m)*– reflejan la disposición de las ll. 60-62 de dicha composición.

14 Seguimos la lectura propuesta por Steinkeller²¹⁰: ^dĝeštin-an-na. Starr²¹¹ prefiere leer ^dgú-an-na, denominación de una deidad poco conocida, y supone que en el paralelo tardío mencionado previamente (cf. *supra*) Bēlet-šēri ha adoptado sus apelativos²¹². Sin embargo, a falta de la publicación de una fotografía o de colaciones, la copia aparecida en YOS 11 presenta un signo a nuestro juicio más parecido a ĜEŠTIN que a GÚ. Ha de notarse sin embargo la diferente denominación de la diosa (*nāgirat Anim* en el presente texto paleobabilonio, *narāmti Ani* en el más reciente), que podría deberse a una corrupción del texto durante la transmisión textual, o bien reflejar una tradición paralela.

Mientras que la denominación de Ĝeštinana –con este nombre o bajo sus otras advocaciones: Ninĝeštinana y Bēlet-šēri– como *šassukkat ilī* «secretaria (lit. registradora) de los dioses» es relativamente frecuente²¹³, su designación como *nāgirtum* «pregonera, mensajera»²¹⁴ del dios del cielo es exclusiva del presente texto y de su paralelo del primer milenio²¹⁵. La parquedad de su utilización en el presente pasaje no permite indagar en el trasfondo mítico del apelativo; sería posible hipotetizar una relación indirecta, derivada de la asociación de esta diosa a Dumuzid²¹⁶ y, por extensión, al círculo de deidades de Uruk encabezado por Innana/Eštar y el propio Anu.

²¹⁰ 2005: 29.

²¹¹ 1983: 30 –cf. asimismo CAD N₁ 115a.

²¹² Starr 1983: 52.

²¹³ Cf. las referencias recogidas en Tallqvist 1938: 228; CAD Š₂ 145.

²¹⁴ Sobre *nāgirtum* cf. AHw 711; CAD N₁ 115b-118b.

²¹⁵ El presente caso es el único ejemplo recogido en CAD N₁ 115a.

²¹⁶ Sobre la relación entre Ĝeštinana y Dumuzid cf. Edzard 1966: 300b.

3- ENSALMOS Y CONJUROS

3.1 YOS 11.5 r. 1-8

Sigla: YBC 4616

Procedencia: incierta –posiblemente Larsa o Ur¹

Género: ensalmo contra un gusano (*tūltum*)

Fotografía: SEAL 7193

Copia: YOS 11.5 (pll. 5-6); colaciones en Farber 1985: 61

Edición: Veldhuis 1993: 62; Scurlock 2001/02: 243b; Wasserman 2008: 73-74; SEAL 7193

Traducciones/estudios: van Dijk 1985: 19 (ll. 1-3); Veldhuis 1993: 45-46; Cunningham 1997: 106 (ll. 1-3); Sjöberg 2002: 245³⁰ (l. 1); Foster 2005: 180; Scurlock/Andersen 2005: 41-42; J. G. Westenholz 2010a: 303 (l. 1)

Transliteración

- 1 ^da-nu ir-ḫi-a-am ša-me-e ša-mu-ú er-se-tam ul-^rdu-nim^r
- 2 er-se-tum ú-li-id bu-ša-am bu-šum ú-li-id lu-ḫu-ma-am
- 3 lu-ḫu-mu-um ú-li-id zu-ba zu-^rub^r-bu ú-li-id tu-ul-tam

Transcripción

- 1 Anu(m) irḫiam šamê : šamû eršetam uldūnim
- 2 eršetum ulid būšam : būšum ulid luḫummâm
- 3 luḫummûm ulid zubba(m) : zubbum ulid tūltum

Traducción

¹ Anu engendró el cielo, el cielo parió la tierra, ² la tierra parió el hedor, el hedor parió el barro, ³ el barro parió la mosca, la mosca parió el gusano.

Notas

1 El verbo *reḫûm* tiene un significado doble: «engendrar» y «preñar, fecundar»². Su exclusividad de la primera frase del texto parece indicar de entrada una distinción respecto del empleo de *walādum* «parir, engendrar»³ en el resto de eslabones de la cadena.

A ese respecto, J. G. Westenholz ha propuesto recientemente interpretar el presente pasaje no sólo en clave de diferenciación entre el dios celeste y el cielo mismo, sino de encuentro sexual entre el dios y un elemento andrógino⁴. Esta interpretación es improbable: si bien existen pasajes literarios de este período y otros más recientes en los

¹ Van Dijk 1985: 2; SEAL 7193; Wasserman 2008: 82 n. ad 11.

² *AHw* 969b; *CAD* R 253a. Por la primera de las lecturas se inclinan todas las traducciones arriba citadas, con la excepción de las discutidas a continuación.

³ *AHw* 1457; *CAD* A₁ 288b-289b, 292.

⁴ J. G. Westenholz 2010a: 303: “when An is a separate force from Heaven, this deity appears as an androgynous being” (su traducción “Anu inseminated the heavens” había sido ya propuesta en Sjöberg 2002: 245³⁰). Cf. asimismo *CAD* R 253a: “Anu inseminated the sky” y Scurlock/Andersen 2005: 42 (con traducción idéntica a la de J. G. Westenholz). Su posición es secundada por George (2016b: 16b).

que el verbo *reḥûm* –con Anu de sujeto y la tierra como objeto– expresa claramente la noción de fecundación⁵, existe otro –también del primer milenio– que pone en paralelo la generación (*reḥûm*) del cielo por Anu con una actividad demiúrgica (*kunnum*⁶) por parte de Ea, sin rastro de progenie resultante de una hipotética cópula: *AMT* 42.4 v. 1-2 // *STT* 2.240 v. 5'-6' // *BAM* 4.333 r. 1-2 // *BAM* 5.508 r. ii 1-2⁷: *šundu Anu irḥû šamê | Ea ina eršetim ukinnu šammû* “cuando Anu engendró el cielo | (y) Ea colocó la hierba en la tierra”⁸, e igualmente a favor de la interpretación generativa concurren los pasajes en los que una genealogía similar a la del presente texto hace uso del verbo *banûm* «crear, engendrar»⁹. La genealogía resultante es pues la siguiente:

Anum → *šamû* → *eršetum* → *būšum* → *luḥummûm* → *zubbum* → *tūltum*

Anu → cielo → tierra → hedor → barro → mosca → gusano

La diferenciación *reḥûm-walādum*, así como el carácter único de la intervención del dios del cielo dando inicio a la cadena de generaciones¹⁰, podría interpretarse como indicio del añadido de la primera frase a una genealogía preexistente; otros conjuros construyen genealogías análogas (utilizando *walādum*) a partir de la tierra sola¹¹. La demostración de tal extremo es imposible, pero sí resulta bastante verosímil concebir un estilismo deliberado, destinado a subrayar y explicitar la naturaleza un tanto excepcional (demiúrgica) de la intervención del dios frente a la subsiguiente sucesión más o menos *mecánica* de generaciones –pues corresponde al dios del cielo, como miembro de la primera generación de divinidades, poner en marcha la cosmogonía que habrá de dar lugar, por su propio desarrollo, al agente patógeno a combatir en el conjuro¹². En este sentido, el uso de *reḥûm* sirve para subrayar la dimensión generativa de la creación llevada a cabo por la deidad celeste¹³.

⁵ *Lugale* 26-27 (cf. *infra* §1.2 para una discusión sobre este pasaje); *KAR* 144 v. 8: *kīma šamû irḥû eršeta im'idû šammû* “cuando el cielo inseminó la tierra se multiplicó la hierba”; *Erra* I 28-29: *Anu šar ilāni eršeta irḥê-ma | sebet ilāni uldašum-ma Sebettu ittabi zikiršun* “Anu, el rey de los dioses, fecundó la tierra; | (ésta) le parió siete deidades, y (él) les puso por nombre «Siete»”. Probablemente haya que incluir en este grupo K 6057+ ii 29 (ed. Böck 2014: 110): [*en*]ūma *Anu irḥû [eršeta(?)]*. Cf. asimismo *infra* n° 3.2 ll. 4-5, donde *reḥûm* significa claramente «fecundar».

⁶ Con el sentido de «establecer, colocar» (*kānum* D) –cf. *AHW* 439-440; *CAD* K 162b-167a.

⁷ Ed. Lambert 2013: 401.

⁸ El aparente paralelo K 6057+ (fotografía en CDLI P396340; ed. Lambert 2013: 401) posee poco valor debido a su condición fragmentaria.

⁹ *CT* 17.50 2-3 // *AMT* 25.2 15-16: *ultu Anu ibnû šamê : šamû ibnû eršeta* “cuando Anu hubo creado el cielo, y el cielo hubo creado la tierra” (cf. *infra* §1.3); *WVDOG* 4.12 r. 24-25 // *SpTU* 4.141 r. 1-2: *enūma Anu ibnû šamê | Nudimmud ibnû apsâ šubassu* “cuando Anu creó/(engendró) el cielo | (y) Nudimmud creó el Apsû, su morada”.

¹⁰ Cuyos otros componentes son meros elementos naturales. Esta situación se da asimismo en los paralelos que usan el verbo *banûm* –cf. Bottéro 1982: 133.

¹¹ *JNES* 14: 15 1-8: *eršetum-mi : eršetum ulid luḥammâ : luḥummû ulid išīna : išīnum ulid šubullutam : šubullutum ulid merḥa* “la tierra –dicen–, la tierra parió el barro, el barro parió la caña, la caña parió la espiga, la espiga parió el orzuelo”; *AMT* 12.1 + K 3465 v. iv 52-54: *ittû šer'a ulid : šer'u ḥabburra[a] : ḥabburra kanna : kannu kišra : kišru šubulta : šubul[tu] mer'a* “la sembradora parió el surco, el surco el brote, el brote el caño, el caño el nudo, el nudo la espiga (y) la espiga el orzuelo”.

¹² Bottéro 1982: 133. Sobre las particularidades del primer elemento de este tipo de concatenaciones cf. Veldhuis 1993: 53-55.

¹³ Para Bottéro (1982: 100) una explicación posible del uso de *reḥûm* con Anu como sujeto y los cielos como objeto sería la presencia de un tercer elemento –una compañera de Anu y madre del cielo– cuyo nombre habría sido omitido por ser ya conocida por otras vías. Esta hipótesis resulta imposible de verificar en base a la evidencia textual.

3 La identidad del agente patógeno contra el que se dirige el conjuro, y para el que se imaginó esta genealogía, es incierta. El vocablo *tūltum* significa «gusano» en sentido lato¹⁴, y las hipótesis acerca de su significación exacta en el presente conjuro son dispares¹⁵. En todo caso, la identificación no es indispensable, pues a distintos agentes patógenos (*merḥum*) se atribuyen genealogías similares (cf. *supra*).

3.2 CUSAS 32.25 r.

Sigla: MS 2780

Procedencia: incierta

Género: conjuro contra el mal de estómago

Fotografía: CUSAS 32.25 (pl. 71); CDLI P251829

Copia: CUSAS 32.25 (pl. 71)

Edición: George 2016a: 127-128; SEAL 7120

Transliteración

- 4 *ki-ma an^{nu} šar ša-me-e ir-ḥu-[ú]*
 5 *bu-ul^d šakkan sa ḡ [l]u-šu-ri-ma*
 6 *ne-nam dumu ne-n[am] ʾdi ḡir'-bi ne-nam*
 7 *ù ama-^dinnana ne-nam*
 8 *lu-ra-ḥi-mi i-di ši-ip-tam*

Transcripción

- 4 *kīma Anu(m) šar šamē irḥû*
 5 *bûl Šakkan rēšam lušûrī-ma*
 6 *X mār X ilšu X*
 7 *u eštar X*
 8 *lurahḥī-mi idi šiptam*

Traducción

“⁴ Igual que Anu, rey del cielo, fecundó ⁵ el rebaño de Šakkan, quiero yo preñar al individuo, e ⁸ inseminar a ⁶ X, hijo de X, cuyo dios (es) X ⁷ y su diosa X. 8 ¡Echa(le) el conjuro!”

Notas

4-5 A diferencia de cuanto ocurría en n° 3.1, aquí *reḥûm* tiene claramente el sentido de «fecundar, preñar». La sintaxis de la frase es en todo caso difícil, por cuanto la atribución directa de la preñez de los animales¹⁶ al dios del cielo es insólita¹⁷. George¹⁸

¹⁴ AHw 1369b; CAD T 466.

¹⁵ Scurlock (2001/02: 243b) lo identifica con el gusano que ataca los dientes en otros conjuros (*bu šānum*), y más tarde, en su obra conjunta con B. R. Andersen, con la caries (Scurlock/Andersen 2005: 240-241); Cunningham (1997: 106) se inclina por una infección ocular. Más recientemente N. Wasserman (2008) propuso, comparando este conjuro con otro dirigido contra el mismo agente (YOS 11.3) y atendiendo a los síntomas, identificar el gusano en cuestión con la sanguijuela.

¹⁶ Sobre el *bûl Šakkan* cf. las referencias recogidas en CAD B 315a, 316a.

¹⁷ El paralelo CUSAS 32.7 v. v 39-40 // 8 r. ii 22'-23': *šamû eršetam irḥû | bûl šakkan ina šērim irtakbû* “el cielo preñó la tierra, los rebaños de Šakkan montaron unos sobre otros” aducido por George plantea un escenario diferente: el cielo fecunda la tierra en paralelo a la fecundación de unos animales por otros.

especula con que *šar* sea una mera interpolación –aunque sin decantarse por esta lectura en su edición–, pero esta interpretación es inverosímil: en caso de leer la l. 4 como *kīma Anu šamê irhû* “igual que Anu preñó el cielo”, el sentido del renglón siguiente quedaría desfigurado, pues el enfermo (saĝ = *rēšum* «cabeza»¹⁹) preñando (*šūrûm*²⁰) o siendo preñado por los animales constituye un motivo aún más insólito que éstos siéndolo por Anu. Ha de añadirse a ello la coordinación entre *lušûri* y *luraḥḥi* por medio de *-ma*²¹. Es por tanto probable que el pasaje haya de entenderse como referencia genérica a la fecundidad otorgada por la deidad celeste al mundo natural²².

8 Sobre el sentido exacto de la forma D de *reḥûm* en esta línea cf. cuanto ya dicho por George²³. La presencia de la partícula enclítica *-mi* sugiere que todo el pasaje está redactado como un estilo directo, si bien resulta notable su presencia hacia el final de la frase²⁴.

3.3 YOS 11.92

Sigla: YBC 9841

Procedencia: incierta –probablemente meridional²⁵

Género: conjuro contra Wardat-lilîm

Fotografía: SEAL 7188

Copia: YOS 11.92 (pl. 81)

Edición: Farber 1989: 14-22; Marchesi 2006a: 35-39; SEAL 7188

Traducciones/estudios: van Dijk 1985: 51 (ll. 25-29)

Transliteración

- 25 *ú-^rta-am^ˊ-[m]i-i-ki^ˊ(UD)*
 26 *a-na-am ú^ran-ta^ˊ-a[m]*
 27 *e-en-še₂₀-e-da ù ḥa-da-ni-iš*

Transcripción

- 25 *utam[m]īki*
 26 *Anam u Anta[m]*
 27 *Enšeda u Ḥadaniš*

Traducción

²⁵ Yo te conjuro ²⁶ por Anum y Antum, ²⁷ por Enšedu y Ḥadaniš.

Notas

¹⁸ 2016: 128a n. ad 4-5

¹⁹ *AHw* 975b-976a; *CAD* R 279b-281a. Cf. George 2016a: 128a n. ad 5 sobre la interpretación del término en el presente contexto.

²⁰ *AHw* 72b; *CAD* E 326a.

²¹ Cf. *GAG* §123a.

²² Cf. *supra* n° 2.4 nn. ad A 10'-11', 12'-13'.

²³ 2016: 128a n. ad 8.

²⁴ *GAG* §123c.

²⁵ Van Dijk 1985: 2-3.

25 El verbo *tummûm* (*tamûm* D) «conjurar» aparece con relativa frecuencia en contextos mágicos asociada a nombres de divinidades²⁶.

26 La lectura de van Dijk²⁷ *a-na-am e[r-še]-tam na-[ra]-am* es errónea y fue ya corregida por Farber²⁸ a partir de colaciones.

La invocación conjunta a Anu y su cónyuge Antu es infrecuente en los textos del presente corpus²⁹, si bien esta invocación es bien conocida en el I milenio³⁰. Existe sin embargo un paralelo también paleobabilonio –excluido de nuestro corpus debido a la imposibilidad de acceder al texto original, pero que puede utilizarse aquí a efectos comparativos (= n° 3.3B)– en el ensalmo contenido en la tablilla A 663 ll. 8-15³¹:

13 *ú-ta-mi-ka an ù an-tum . . .* *utammīka Anum u Antum ...*

“Yo te conjuro (por) Anum y Antum.”

Tanto en el presente texto como en el paralelo A 663, dirigido contra un mal conocido como *maškadum* –cuyo causante es a su vez una entidad demoníaca llamada Šu’u³²–, las razones de la invocación de ambas divinidades permanecen en la obscuridad: las líneas anteriores de ambos conjuros enumeran características de la naturaleza de las respectivas entidades malignas (su carácter, trayectoria y morada en el caso de Wardat-lilîm; su origen, morada y área de actuación en el del *maškadum*), sin relacionarlas abiertamente con los dioses invocados en la fórmula conjuratoria³³. Es verosímil sin embargo relacionar la presencia de la pareja celeste con el origen de ambos males.

Los demonios aparecen ocasionalmente como prole del cielo y de la tierra³⁴, y Antu aparece identificada tanto con el cielo como con la tierra en la lista mediobabilonia *An=Anum*³⁵. Si bien no existen indicios de un origen uranio de Wardat-lilîm³⁶, una atribución –en la tradición subyacente al presente ensalmo– a la esfera celeste no debe considerarse una hipótesis inversosímil. El conjuro contra el *maškadum* parece orientarse en ese sentido: el morbo proviene del cielo: *ištu šamê urdam* “bajó del cielo” (l. 9)³⁷. Hay además indicios de una cierta identificación –al menos en períodos más tardíos– entre Wardat-lilîm y su círculo y Lamaštu –a partir de características similares–³⁸, identificación explicitada en la lista *An=Anu ša amēli*³⁹. De interés resulta asimismo

²⁶ Cf. *AHw* 1318a y las referencias en *CAD* T 167.

²⁷ 1985: 51.

²⁸ 1989: 16.

²⁹ Sólo aparece en n° 3.10 l. 10, en un contexto diferente.

³⁰ Ejemplos en *CAD* T 167a.

³¹ Ed. Collins 1999: 234-235 («*maškadu* 2», con transliteración de W. Farber); cf. asimismo los comentarios en Farber 1981: 59. Poco antes del depósito de esta tesis tuvimos noticia de una nueva edición de la tablilla (Farber 2018: 189-196; cf. SEAL 7154).

³² Cf. Böck 2007: 57-58.

³³ En lo que respecta a A 663, nótese asimismo que la invocación de Anu y Antu está ausente del resto de textos tratados por Collins (1999: 233-259).

³⁴ *UHF* 247 = *Udug-ḫul* A vii 44: a an-né ri-a^{meš} dumu ki-in-du dúd-da^{meš} “son engendrados por An/el cielo, son hijos nacidos de la tierra”; cf. también la generación de los Sebetu en *Erra* I 28-29 (cf. *supra* n° 3.1 n. ad l en *infra* §1.2) –cf. Wiggermann 1996: 210³⁶ (quien sin embargo sitúa el origen de los demonios en el elemento cósmico «cielo», separado del dios Anu).

³⁵ Cf. *infra* §2.3.

³⁶ Cf. Farber 1987a: 23b-24a.

³⁷ Este origen celeste se encuentra en otros conjuros utilizados contra él: *maškadu* 3 l. 18; 4 l. 2; 5 l. 14’; 6 l. 4; 7 ll. 5-6; 8 ll. 17-18; 10 l. 5’; 11 l. 1; 13 l. 26’ (Collins 1999: 233-259 *passim*).

³⁸ Sobre los particulares de esta identificación cf. Wiggermann 2000a: 227-228 y las referencias allí aducidas.

la equiparación de ambas figuras en el conjuro neasirio *STT* 2.144 v. 1'-4', con paralelo en el texto ugarítico tardío RS 25.457⁴⁰.

En base a lo expuesto más arriba, resulta razonable interpretar la invocación de la pareja celeste en el presente texto en función de una asociación de carácter (al menos hasta cierto punto) filial entre Wardat-lilīm y Anu y Antu, derivada bien de la mera colocación de aquélla en el ámbito de los seres demoníacos originados en la parte superior del universo, bien en el de una (hipotética) incipiente identificación con Lamaštu (sin ser ambas posibilidades mutuamente excluyentes): Anu y Antu, como progenitores de esta entidad, son invocados contra ella. En cuanto al paralelo A 663, el origen celeste del *maškadum*, explicitado en la l. 9, invita a decantarse por una interpretación similar –invocación a una divinidad celeste contra un peligro originado en las alturas⁴¹.

27 El ser denominado «Enšeda» en el presente texto se corresponde a todas luces con la divinidad conocida en otros lugares como ^dLUM-ma⁴², emparejada con Ḥadaniš en varias listas divinas⁴³. En base a su denominación en *An=Anum* como 2 udug é-kur-ra-ke₄ “dos *espíritus* (guardianes)⁴⁴ del Ekur” resulta bastante razonable atribuir la presencia de su invocación aquí a una labor protectora atribuida a estas entidades⁴⁵, máxime cuando las líneas inmediatamente siguientes del presente ensalmo (28-29) pretenden impedir la entrada de Wardat-lilīm en la casa del paciente: [b]īt errubu | [l]ā terrubī-ma “(en) la [c]asa (en la que) entré | ¡[n]o entres!”.

No sería descartable otra lectura del pasaje, en sí misma no contradictoria con la anterior. Existen testimonios de una identificación de LUM-ma y Ḥadaniš con Nuska y su esposa Sadarnuna⁴⁶; identificación derivada verosímilmente de la cuasi-homofonía entre los epítetos de LUM-ma y Nuska: Enšadu y Enšeda respectivamente⁴⁷. La filiación de Nuska es con Enlil, pero algunas tradiciones del primer milenio lo colocan entre la descendencia de Anu –a partir de su identificación con otra divinidad ígnea, Girra–, y la genealogía de Sadarnuna es urania⁴⁸. Sería pues posible hipotetizar la presencia ya en el presente texto de una asociación de Enšeda/LUM-ma y Ḥadaniš con Anu a partir de su identificación con Nusku y Sadarnuna⁴⁹, que podría justificar ulteriormente –más allá de su actividad protectora– su invocación inmediatamente después de la pareja celeste. En

³⁹ *An=Anu ša amēli* 157: ^dGI = ^ddīm-me-ĝe₆ = *li-li-tu*.

⁴⁰ Ed. Farber 2014: 273, 300 (cf. comentario en p. 331).

⁴¹ Cf. asimismo el origen uranio de muchos morbos tratados por el grupo de las «hijas de Anu» en conjuros de varias épocas (Vega Prieto (en prensa)).

⁴² Van Dijk 1985: 51. Sobre la divinidad LUM-ma cf. Marchesi 2006a: 29-63 (sobre su presencia y la de Ḥadaniš en el presente texto cf. esp. pp. 37-39).

⁴³ *Nippur* 160-161: ^dLUM-ma | ^dḥa-da-ni-iš; TCL 15.10 ii 3-4: ^dLUM-ma | ^dḥa-da-ni-iš; *An=Anum* I 188-190: ^dLUM-ma = šu | ^dḥa-da-ni-iš = šu | 2 udug é-kur-ra-ke₄; *STT* 2.400 8-9: ^dLUM-ma = ^dnuska | ^dḥa-da-ni-iš = ^dsa-dār-nun-na.

⁴⁴ udug/utukkum «demonio, fantasma»: *AHW* 1445a; *CAD* U/W 340a-342a; *ePSD2* «udug[DEMON]»; Attinger 2019b: 206a.

⁴⁵ Marchesi 2006a: 58.

⁴⁶ *STT* 2.400 8-9.

⁴⁷ Cf. la discusión en Marchesi 2006a: 38, con referencias.

⁴⁸ Streck 2001: 630b; Cohen/Krebernik 2007: 482b.

⁴⁹ Cf. *supra* la referencia a *STT* 2.400 8-9.

todo caso, el presente pasaje no explicita dicha asociación, por lo que ésta resulta en última instancia imposible de probar.

3.4 BIN 2.72

Sigla: NBC 1265

Procedencia: incierta –probablemente Mari o Ešnuna⁵⁰

Género: conjuro contra Lamaštu

Fotografía: SEAL 7131

Copia: BIN 2.72 (pl. 33)

Edición: Köcher 1949: 12-16; von Soden 1954; SEAL 7131; Farber 2014: 260, 280, 315-317

Traducciones/estudios: Landsberger 1958: 57⁷ (l. 8); Farber 1981: 72 (ll. 2, 3, 5, 8, 17-18, 21); Veldhuis 1999: 42-45; Wasserman 2003: 34 (ll. 3-5), 47 (ll. 12-13), 159 (ll. 1-2), 163 (ll. 16-21); Edzard 2004: 542-544; Foster 2005: 175-176; CDLI P274662

Transliteración

- 1 an *ib-ni-ši* ^d*é-a ú-ra-bi-ši*
2 *pa-ni kal-ba-tim i-ši-im-ši* ^d*en-líl*

Transcripción

- 1 *Anum ibnīši : Ea urabbīši*
2 *pānī kalbatim išīmši Ellil*

Traducción

¹ Anu la engendró, Ea la crió ² (y) Enlil le otorgó cara de perra.

Notas

1-2 N. Wasserman⁵¹ se planteaba la posibilidad de una alusión a la división tripartita del firmamento entre los «camino» de Anu, Enlil y Ea, por lo demás conocida sólo a partir del período mediobabilonio⁵². Farber⁵³ desdeña esta posibilidad en base al orden de las divinidades (Anu-Ea-Enlil). Esta refutación no es empero totalmente acertada, pues no todos los textos presentan los «camino» del cielo en ese orden, y su propia disposición de norte a sur es Enlil-Anu-Ea⁵⁴. No obstante, no hay en el presente ensalmo (ni en la parte aquí estudiada ni en el resto de la composición) referencias al ámbito astral que justifiquen una interpretación en esa clave.

1 A diferencia de otros lugares del mismo texto (ll. 13, 20), el nombre de Ea aparece escrito con el determinativo divino. Esta divergencia podría tomarse como indicio de un origen independiente de la historiola, pero no hay elementos que permitan confirmar dicha hipótesis.

⁵⁰ Von Soden 1954: 338.

⁵¹ En una versión antigua de la edición de SEAL («5.1.13.2» n. ad 1, consultada en 12/2016).

⁵² Horowitz 2011: 254.

⁵³ 2014: 315 n. ad 1-2.

⁵⁴ Cf. la explicación y los ejemplos en Horowitz 2011: 253-255.

El verbo *banûm* posee el significado «crear, originar»⁵⁵, tanto en sentido generativo como constructivo –distinción aquí difícil de determinar y probablemente irrelevante. Por otro lado, la forma D de *rabûm* posee el sentido de «educar (a hijos o niños)»⁵⁶, que es el más conveniente a la acción llevada aquí a cabo por Ea –divinidad que en textos más tardíos aparece denominada como «su padre»⁵⁷. Contra lo que se predica de Anu, no parece haber trazos aquí de una relación de filiación entre Ea y Lamaštu, sino sólo una colaboración en su creación (cf. *infra*).

La filiación con el dios del cielo y la consiguiente pertenencia originaria de Lamaštu al mundo de los dioses, así como las razones de su llegada al mundo terrestre, aparece ulteriormente explicitada en un pasaje de un ensalmo paleoasirio (BIN 4.126 5-15 [r. 5-v. 5]⁵⁸):

- | | |
|----|-----------------------------|
| 5 | <i>lamnat buntu</i> |
| 6 | <i>ilim</i> |
| 7 | <i>mārat Anim</i> |
| 8 | <i>ana tēmīša lā damqim</i> |
| 9 | <i>malkīš[a]</i> |
| 10 | <i>parru'im Anum</i> |
| 11 | <i>abūša ištu</i> |
| 12 | <i>šamā'ē ippušašši</i> |
| 13 | <i>qaqqaršum</i> |
| 14 | <i>ana tēmīša lā damqim</i> |
| 15 | <i>malkīša saḥ'im</i> |

“⁵⁵ Es malvada, (aunque) hija ⁶ de un dios, ⁷ hija de Anu: ⁸ por su intención maligna ⁹ (y) su consejo ¹⁰ indecente Anu, ¹¹ su padre, ¹² la arrojó ¹¹ del ¹² cielo ¹³ a la tierra ¹⁴ –por su intención maligna, ¹⁵ por su consejo revoltoso.”

El uso de la preposición *ana* en este pasaje plantea incertidumbres de cierta importancia, pues puede interpretarse en sentido causal, prefigurando la imagen del «ángel caído»⁵⁹, o terminativo/final⁶⁰ –implicando una creación deliberada de la diablesa por parte de los dioses. Esta última interpretación encuentra un eco en el presente texto: a mayores de la atribución a Anu de la creación deliberada de entidades negativas en el poema de Erra⁶¹, la colaboración de Ea en su surgimiento, *criando* (lit. «haciendo crecer») a Lamaštu, apunta en esa dirección (en paralelo a la contribución de Enlil otorgándole un rasgo horrendo en la línea siguiente). Una ulterior confirmación se halla en *Atraḥasīs* (III vii 3-5), donde el demonio, identificado por el epíteto Pāšittu⁶², es puesto en la tierra

⁵⁵ *AHw* 103a; *CAD* B 88b-89a.

⁵⁶ *AHw* 939; *CAD* R 45b-47b.

⁵⁷ TCL 6.49 v. 21: *Ea abūšu* –cf. asimismo ib. v. 29: *Ea bānū šumīki*.

⁵⁸ Ed. von Soden 1956; Hirsch 1972: 6²⁵; Hecker 2013: 129; CDLI P293870; Farber 2014: 259, 280-281, 314-315.

⁵⁹ Es ésta la lectura más corriente. Cf. más recientemente Wiggermann 2000a: 225.

⁶⁰ Farber 1983: 445a; 2014: 314 n. ad 8-15.

⁶¹ I 39-44, donde Anu engendra los Sebettu para entregárselos a Erra (cf. supra nº 3.1 n. ad 1). Sin embargo la elaboración literaria de dicho texto impone cautela.

⁶² Pāšittu parece haber sido en origen un ser demoníaco diferente, que convergió con Lamaštu debido a la similitud de sus actividades (cf. Wiggermann 2004: 363b).

deliberadamente por Enki/Ea con el objetivo de controlar el crecimiento poblacional humano⁶³:

3 *libšī-ma ina nišī Pāšittu(m)*

4 *lišbat šerra(m)*

5 *ina birku(m) ālitti(m)*

“⁶³ Que exista entre las gentes «la Destructora», ⁴ para que se lleve al niño ⁵ del regazo de la que lo engendró.”

En base a la colaboración de las distintas deidades en el presente texto, más los paralelos aducidos más arriba, se puede colegir que la presentación de la genealogía –en sentido amplio– de Lamaštu en el presente pasaje responde a una atribución a los grandes dioses (Anu, Ea y Enlil) de la voluntad de azotar al género humano por medio de Lamaštu –presumiblemente por las mismas razones que en *Atraḫasīs*.

2 Sobre la lectura del signo KAL cf. la exposición más reciente de Farber⁶⁴.

La acción de Enlil, expresada con el verbo *šiāmum* «establecer, conceder, otorgar»⁶⁵ se corresponde con las funciones ejecutivas de aquél como dios supremo⁶⁶. Es probable que la tradición transmitida en el presente texto tenga relación con la denominación de Enlil como «padre» (*abu*) de Lamaštu en un pasaje de la serie canónica del primer milenio⁶⁷, si bien se ignoran los detalles de esta posible genealogía. En el presente texto no se presupone una filiación real entre Enlil y Lamaštu (que queda restringida a Anu), sino una colaboración del dios en la asignación de los rasgos terroríficos que caracterizan a la entidad demoníaca. El elemento subrayado por la intervención de Enlil, como previamente por la de Ea, es el carácter premeditado de la creación de Lamaštu por los dioses.

3.5 YOS 11.20

Sigla: YBC 9846

Procedencia: incierta –posiblemente Larsa⁶⁸

Género: ensalmo contra Lamaštu

Fotografía: SEAL 7135

Copia: YOS 11.20 (pl. 24)

Edición: van Dijk 1985: 26; SEAL 7135; Farber 2014: 74-75, 148-149, 201-204

Traducciones/estudios: Goetze 1957: 81b (ll. 10-11, citadas erróneamente como «4f.»);

Mayer 2003: 231-232 (ll. 11-12); Wasserman 2003: 89 (ll. 10-12)

Transliteración

1 *e-ze-et pa-al-ḥa-at*

2 *i-la-at na¹(A)-mu-ra-at*

⁶³ Ed. Lambert/Millard 1969: 102; Shehata 2001: 162.

⁶⁴ 2014: 315-316 n. ad 2.

⁶⁵ *AHw* 1225b; *CAD* Š₁ 358b-360a.

⁶⁶ Enlil es el señor de la «tablilla de los destinos» (sum. *dub nam(-tar)^{meš}*, ac. *tuppi šīmāti*: cf. *CAD* Š₃ 13b-14a) –cf. *supra* la discusión sobre *Anzû* (nº 1.3).

⁶⁷ *Lamaštu* II 92-93: *illik mārat Anu ana pān Ellil abīša ibakki | ša errišūka billa abī Ellil* “la hija de Anu acudió llorando a su padre Enlil: | ‘¡Dame lo que te pido, Enlil, padre mío!’” Nótese la genealogía sincrética presentada en este pasaje.

⁶⁸ Van Dijk 1985: 2-3; SEAL 7135.

- 3 'ù' ši-i ba-ar-ba-ra-tum
4 [m]a-ar-ti a-ni-i[m]

Transcripción

- 1 ezzet palḥat
2 ilat namurrat(?)
3 u šī barbaratum
4 [m]ārat Ani[m]

Traducción

¹ Es fiera, es temible, ² es divina, es radiante(?), ³ y ella es (también) una loba, ⁴ la [h]ija de Anu[m].

Notas

2 El apelativo *ilat* «es una diosa» es relativamente frecuente en el corpus de Lamaštu⁶⁹, y se corresponde con el origen divino de esta entidad en cuanto hija de Anu⁷⁰.

Acerca del segundo epíteto (escrito A.MU.RA.AD) seguimos la interpretación de N. Wasserman⁷¹, frente a la más corriente que lee simplemente *amurrât* «es amorrea»⁷² – ambos apelativos poseen paralelos en el corpus de Lamaštu⁷³. Si la denominación «amorrea» se acomoda bien a ciertos rasgos agrestes de Lamaštu⁷⁴, la referencia a la luminosidad⁷⁵ concuerda igualmente con el carácter divino de la diablesa ya expresado con *ilat*.

4 La denominación «hija de Anu» (*mārat/mārti Ani*, escrita logográficamente *dumu(-munus) an-na*), que indica su genealogía y origen uranio, es una de las más características de Lamaštu⁷⁶, a la que permite identificar en el presente texto. Se corresponde asimismo con su creación por el dios del cielo en el texto n° 3.4 (l. 1).

3.6 CUSAS 10.11

Sigla: MS 2920

Procedencia: incierta

Género: conjuro erótico

Fotografía: CUSAS 10.11 (pl. 31); CDLI P252006; SEAL 7138

⁶⁹ Cf. las referencias en Farber 2014: 201 n. ad I 37.

⁷⁰ Wiggermann 2000a: 225.

⁷¹ En una versión anterior de la edición en SEAL («5.1.13.6» n. ad 2, consultada en 12/2016).

⁷² Van Dijk 1985: 26; Farber 2014: 74.

⁷³ Cf. Farber 2014: 201 n. ad I 37. Nótese que los paralelos de *amurrât* provienen en su totalidad de tablillas halladas fuera de Mesopotamia (Ugarit).

⁷⁴ En las ll. 5-7 parecen presentarse imágenes campestres de su morada: [s]assat[i](?) narb[aš]ūš[a] | [in]a r[īti mū]ša[bša] | [ina el]pati mazzāz[aša] “[su ma]driguera está [e]n el pr[ado, su] cubil [entre la al]falfa” –seguimos aquí en general la reconstrucción de Farber (2014: 74). Por otra parte, en BIN 2.72 se envía a Lamaštu a los éreos donde es inofensiva para el habitante urbano: *alkī-ma attallakī ina šēri* “¡vete a rondar por la estepa!”

⁷⁵ *AHW* 730a; *CAD* N₁ 254a.

⁷⁶ En la serie canónica el epíteto aparece por doquier, y es igualmente frecuente fuera de ella. Cf. las ocurrencias agrupadas en *CAD* M₁ 304a y Farber 2014: 362b (índice).

Copia: CUSAS 10.11 (pl. 32)

Edición: George 2009: 67-70; Wasserman 2016: 236-238; SEAL 7138

Traducciones/estudios: CDLI P252006

Transliteración

- 2 [ma-r]a-at a-ni-im ni-pí-iḫ ša-me-e
3 [u⁴-ma²]-am ú-ul-li-la-a-ma
4 [š]a-me-e ša an-na
5 i-ba-aš-ši ra-mu-um e-li ni-ši i-^rḫa^r-ap-pu-up

Transcripción

- 2 [mār]āt Anim nipiḫ šamē
3 [ūm]am ullilā-ma
4 [š]amē ša Anim
5 ibašši Rāmum eli ništ iḫappup

Traducción

² [Las hij]as de Anu, brillo del cielo, ³ purificaron [el dí]a, y ⁴ en [el c]ielo de Anu ⁵ aparece el Amor para *hacérselo* a la gente.

Notas

2-5 Se trata de una historiola acerca del surgimiento del amor en un contexto cósmico. Sobre la estructura e interpretación del pasaje en su conjunto («purificación» del cielo como metáfora de los rayos de la aurora, origen uranio del amor⁷⁷) cf. cuanto ya dijimos en nuestro estudio sobre las «hijas de Anu»⁷⁸.

4 Acerca del elemento cosmológico conocido como «cielo de Anu» cf. la discusión y las referencias reunidas por W. Horowitz⁷⁹. Ninguna de ellas precede el período mediobabilonio, lo que parece convertir el presente pasaje en la referencia más antigua a esta región cósmica. El «cielo de Anu» aparece aquí⁸⁰ como lugar donde surge el amor personificado –si bien ninguna genealogía parece atribuírsele, aunque su nacimiento está relacionado con la actividad de las hijas de Anu. Una hipótesis podría consistir en atribuir la «paternidad» del Amor al propio Anu, pero el texto no muestra elementos que confieran seguridad a una tal interpretación.

3.7 CT 42.32

Sigla: BM 17305

Procedencia: incierta

Género: ensalmo contra distintos males

⁷⁷ Cf. ya George 2009: 67b.

⁷⁸ Vega Prieto 2018.

⁷⁹ Horowitz 2011: 244-246, 414.

⁸⁰ Según la interpretación aquí propuesta. Las interpretaciones de George y Wasserman prefieren asociar este lugar a la actividad purificadora de las hijas de Anu, desligándolo del nacimiento del amor.

Fotografía: SEAL 7071;

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=324805&partId=1

Copia: CT 42.32 (pl. 41b); *Fs. Stol*: 151

Edición: von Soden 1961: 71b-73a; Geller/Wiggermann 2008: 156-159; SEAL 7071

Traducciones/estudios: George 1995: 59-60 (ll. 1-2); Foster 2005: 179; Böck 2007: 175 (l. 1); CDLI P283754

Transliteración

3 *li-di-kum é-a tu₆ ba-la-ti₄-im*

4 ^dnu-^dím-mud ù ^dnamma e-le-et an^{ni-im!}(AH)

Transcripción

3 *liddikum Ea šipat balātim*

4 *Nudimmud u Namma ellēt Anim*

Traducción

³ Que Ea te eche el conjuro vivificante: ⁴ Nudimmud y Namma *junto con* Anum.

Notas

4 El dios Ea aparece invocado de nuevo en esta línea, bajo el epíteto literario nu.dím.mud (escrito aquí defectivamente NU.MUD)⁸¹.

Seguimos aquí la interpretación de von Soden: la preposición *ellēt* es rara, y su significado parece ser «con, junto a»⁸², aunque posiblemente haya que entenderla en este pasaje como «bajo la autoridad de» o un sentido similar⁸³. Geller y Wiggermann⁸⁴ prefieren leer: *e-li-it an-ni-im!* y traducir “(one) on top of that”. Esta lectura es improbable, pues «encima de esto» no parece tener sentido en el contexto de la frase. Cf. además el paralelo estructural en ll. 12-14:

12 ^diškur ^dšakkan ^dnisaba ^dutu ^díd *hur-s[a-a]n*

13 *diğir-ra qá-aš-du-tum šu-nu li-il₅-li-lu-ka*

14 *el-le-et* ^den-líl-lá *li-il₅-li-lu-ka*

12 *Adad Šakkan Nisaba Šamaš Nārum Hurs[ā]n*

13 *ilū qašdūtum šunu lillilūka*

14 *ellēt Ellil lillilūka*

“¹² Que Adad, Šakkan, Nisaba, Šamaš, el Río (y) la Mont(a)ña ¹³ –los dioses santos– te purifiquen, ¹⁴ te purifiquen *junto con* Enlil.”

El paralelismo de la asociación de una o varias divinidades sanadoras con uno de los dioses supremos del panteón revela un patrón común subyacente a ambos pasajes, que respalda en el plano semántico la lectura de von Soden⁸⁵.

⁸¹ Sobre este epíteto, privativo de Enki/Ea, cf. Cavigneaux/Krebernik 2001. Cf. su utilización para designar a Ea como vástago de Anu en *Enūma eliš* I 16: *u Anu tamšilašu ulid Nudimmud* “y Anu engendró a su igual, Nudimmud”.

⁸² AHw 203b; CAD E 76b-77a.

⁸³ Von Soden 1961: 72 n. ad 4 (“in der Vollmacht von”).

⁸⁴ Geller/Wiggermann 2008: 156-157.

⁸⁵ La interpretación de *el-le-et* como una forma de *illatu* «clan, banda» (Geller/Wiggermann 2008: 158) es poco probable en base al paralelismo formal entre los dos pasajes. Otra lectura previamente propuesta por

No está clara la razón de la agrupación de las tres divinidades en el contexto mágico, pues no aparecen referencias a una enfermedad concreta a combatir. Sí parece en cambio posible atribuir la asociación entre Ea (Nudimmud), Namma y Anu en base a criterios mitológicos: Namma, una divinidad acuática, es considerada en varios textos madre de Enki/Ea, y asimismo Anu aparece ocasionalmente como progenitor del dios – si bien sólo muy ocasionalmente se los encuentra como cónyuges⁸⁶. En función del paralelismo con ll. 12-14, en lo que una serie de divinidades de variada importancia aparecen bajo el patronazgo del jefe del panteón, Enlil, no resulta inverosímil la hipótesis de un patronazgo análogo de Anu sobre la familia de Ea (el dios y su madre Namma), patronazgo que adquiriría sentido pleno tomando la referencia a las tres divinidades en clave familiar, con Anu a modo de *pater familias*⁸⁷. En todo caso, los particulares de la invocación tanto de Namma como de Anu, y de su relación con el contexto mágico de las dos líneas y del conjuro en su totalidad, siguen siendo inciertos.

3.8 CT 42.6 v. iv 1-10

Sigla: BM 15820

Procedencia: incierta⁸⁸

Género: ensalmo⁸⁹

Fotografía: SEAL 7110;

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=326411&partId=1

Copia: CT 42.6 (pl. 13)

Edición: SEAL 7110

Traducciones/estudios: Farber 1981: 72 §3

Transliteración

- 2 mul^{meš} a-ka-al-la-ku-nu-ti
 3 an-na a-ka-al-la-ku-nu-ti
 4 er-se-tum a-ka-al-la-ki
 5 an^{nu-um} a-ka-al-la-ka
 6 ^den-líl a-ka-al-la-ka
 7 a-di e-le-eq-qú-^rú^r
 8 [m]a-^ráš^{?!r}-t[i]-it-ti ù ku-ru-um-ma-ti

Transcripción

- 2 kakkabū akallākunūti
 3 šamū akallākunūti

Wiggerman (1998: 138a: *ellet Anim* «la pura/santa de Anum») resulta asimismo difícil de encajar en el pasaje. Algo más factible sería leer «el clan de An» y «el clan de Enlil» respectivamente –cf. Ceccarelli 2016: 37 (“die Gefolgschaft von An”).

⁸⁶ Cf. §2.2.

⁸⁷ El paralelo de las ll. 12-14 presenta, de manera análoga, un elenco de divinidades bajo la égida del dios efectivamente supremo Enlil.

⁸⁸ Tablilla adquirida en 1896 (cf. el enlace a la página del Museo Británico).

⁸⁹ De objeto incierto: cf. Farber 1981: 72 §3.

- 4 *eršetum akallāki*
 5 *Anum akallāka*
 6 *Ellil akallāka*
 7 *adi eleqqû*
 8 *[m]aštittî u kurummatî*

Traducción

- 2 Estrellas, os tengo;
 3 cielos, os tengo;
 4 tierra, te tengo;
 5 Anum, te tengo;
 6 Enlil, te tengo
 7 hasta que obtenga
 8 mi (ración de) [b]ebida y mi (ración de) comida.

Notas

2-6 El verbo *kalûm* «detener, retener», posee aquí el sentido de «conjurar», si bien no suele emplearse en contextos mágicos⁹⁰.

2-4 La enumeración de elementos naturales invocados no parece responder a ningún patrón, si bien el emparejamiento cielo-tierra es de por sí frecuente en la literatura⁹¹.

5-6 Las razones de la invocación de Anu y Enlil son inciertas; su emparejamiento recuerda su asociación como divinidades supremas en otros textos –encarnando conjuntamente la soberanía divina⁹². En función de la colocación inmediatamente tras el reclamo al cielo y la tierra no resulta inverosímil un hipotético paralelismo Anu-cielo/Enlil-tierra, acorde con el patronazgo de ambas deidades sobre sendas regiones cósmicas –como metonimia del universo entero– en otros contextos mitológicos⁹³.

3.9 CUSAS 32.59

Sigla: MS 3419

Procedencia: incierta

Género: *Gebetsbeschwörung*⁹⁴

Fotografía: CUSAS 32.59 (pl. 130); CDLI P252360

Copia: CUSAS 32.59 (pl. 131)

Edición: George 2016a: 152b-155a

Traducciones/estudios: -

Transliteración⁹⁵

- ii 1' *di-^ˈin^ˈ-š[u d]i-i-na*
 2' *ki ù an*

⁹⁰ *AHw* 428; *CAD* K 96, 97b-98a.

⁹¹ Cf. las referencias en *CAD* E 309a-310a; Š₁ 342a-343a.

⁹² Cf. §3.2.3.

⁹³ Cf. n° 1.2 A ll. 13-14.

⁹⁴ George 2016a: 152b, 154a.

⁹⁵ Por tratarse principalmente de un elenco de nombres divinos, cuya lectura en acadio es a menudo difícil de establecer, se prescinde aquí de la transcripción.

- 3' ^den-ki ù nu-mu-un-ki
4' en-ge-re-eš nu-ge-re-eš
5' en ^den-líl ù nu-mu-un
6' du-úr ù da-ar
7' lu-úḫ-mu ù lu-ḫu-mu
8' ʾan-ša-ar ù DUMU-ša-ar
9' a-la-la ù be-li-li
10' an ù an-tum
11' ^den-líl ù ^dnin-líl
12' ^dnin-ḫur-saḡ-ḡá ù ^dsul-pa-è
13' ^den-ki ù ^rd[am-g]al-nun-na
14' ^dsuen ù ^dn[in]-gal

Traducción

“¹ [J]uzgad s[u] caso: ² tierra y cielo, ³ Enki y Nu(mu)nki, ⁴ Engereš y Ningereš, ⁵ señores y señoras de Enlil; ⁶ Dūr y Dār, ⁷ Luḫmu y Luḫumu, ⁸ Anšar y Kišar(!), ⁹ Alala y Belili, ¹⁰ Anum y Antum, ¹¹ Enlil y Ninlil, ¹² Ninḫursaḡa y Šulpae, ¹³ Enki y D[amg]alnuna, ¹⁴ Sîn y N[in]gal.”

Notas

Los nombres que ocupan la col. ii de la tablilla, así como la iii, están dispuestos a modo de una lista de dioses; su inserción en el contexto mágico se deriva de la inclusión de la fórmula *dīnšu dīnā* “juzgad su caso”⁹⁶ en l. 1’ –asimismo la invocación de las divinidades en parejas es propia de los textos mágicos (cf. e. g. *supra* n° 3.3) y no de las listas divinas.

El elenco de nombres del presente texto combina la disposición jerárquica de las divinidades de mayor rango, conocida en las listas desde el período de Fāra hasta el paleobabilonio (cf. *infra* n. ad 11-14), con la inclusión de las genealogías («teogonías»⁹⁷) de los dioses supremos, documentada desde época paleobabilonia. La precedencia de estas genealogías de entidades primordiales sobre los dioses propiamente dichos encuentra un paralelo parcial en la lista paleobabilonia TCL 15.10 (i 1-30), en la que los antepasados de Enlil aparecen elencados *in extenso* inmediatamente antes de Anu y su familia.

El presente texto combina en cambio la teogonía de Enlil (ll. 2-5) con la de Anu (ll. 6-9). La inclusión de ésta detrás de aquélla parece deberse, como presumiblemente sucede también con la colocación de ambas antes de los grandes dioses –o de la sola teogonía de Enlil en TCL 15.10–, a la relativa novedad de la inclusión de estas secciones en el esquema jerárquico precedente, en el que constituyen una interpolación⁹⁸. En todo caso las enumeraciones de divinidades –entidades primordiales incluidas– no son ajenas a los

⁹⁶ Sobre esta fórmula cf. George 2016a: 153.

⁹⁷ Término popularizado por W. G. Lambert.

⁹⁸ Lambert 1971a: 475a (en referencia a TCL 15.10). Nótese asimismo la agrupación de ambas teogonías en Ebeling 1953: 381-382 ll. 9-34, si bien en orden inverso y entre las parejas Anu y Uraš/Antu y Enlil y Ninlil.

textos de carácter mágico, y las divinidades incluidas en la teogonía de Anu aparecen en ensalmos desde el período mediobabilonio en adelante⁹⁹.

2 La presencia del cielo y la tierra como entidades cósmicas, separadas de Anu y Antu (l. 10)¹⁰⁰, parece sugerir una diferenciación en el período paleobabilonio entre el elemento cósmico «cielo» y la divinidad que reina sobre él (cf. ya *supra* nº 3.1 l. 1; acerca de la distinción entre la divinidad y el elemento natural cf. §1.2). Sin embargo su colocación en el contexto de la presente composición viene impelida por la presencia de la genealogía de Enlil¹⁰¹ —colocación no exenta de incertidumbres. Lambert, asociando esta genealogía a una concepción de la tierra como *materia prima* de la creación (conforme a la primacía de en-ki y nin-ki)¹⁰², estableció que las aparición de los signos AN (AN.)IB en algunos elencos de antepasados de Enlil habían de leerse como ^duraš¹⁰³, divinidad/entidad terrestre. El orden de los elementos en la presente línea (tierra-cielo) parece concordar con dicha interpretación, sugiriendo que la referencia al cielo es una glosa o interpolación¹⁰⁴. No obstante, parece haber existido alguna tradición que sitúa a los ancestros de Enlil como descendientes del cielo y la tierra¹⁰⁵, por lo que la sucesión tierra y cielo → en-ki y nin-ki → Enlil y Ninlil no debe descartarse. También es posible que aparezcan aquí como meras entidades primordiales, sin pretender establecerse filiación alguna.

3 La pareja en-ki/nin(/nun)-ki suele encabezar la teogonía de Enlil, de la que parece constituir el elemento esencial¹⁰⁶. La escritura nu-mu-un del presente texto equivale al nun de otros pasajes¹⁰⁷.

4 Las formas en-ge-re-eš y nu-ge-re-eš se corresponden con en- y nin-gereš, conocidos de otras listas (e. g. TCL 15.10 19-20)¹⁰⁸.

5 Esta línea contiene una forma incompleta de las fórmulas que recapitulan la genealogía de Enlil¹⁰⁹. La presencia nuevamente de la escritura nu-mu-un (cf. asimismo *supra* nu-ge-re-eš) refuerza la noción de equivalencia semántica entre los elementos nin y nun (¿< numun?) del nombre nⁱ_un-ki.

⁹⁹ Referencias en Lambert 2013: 417 (cf. *infra* §4.1).

¹⁰⁰ Antu aparece identificada con la tierra en la lista An=Anum —cf. *infra* §2.3.

¹⁰¹ Sin embargo, como un vistazo a las enumeraciones similares recogidas en Ebeling 1953 (e. g. Ebeling 1953: 381 ll. 1-4) demuestra, existe una cierta tendencia a situar a su cabeza al cielo y la tierra en este tipo de encantamientos —tal vez, además de en función de su vinculación con las distintas teogonías, por el hecho de que juntos denotan el universo entero.

¹⁰² Lambert 1981: 219; 2013: 408. Cf. también Lisman 2013: 115.

¹⁰³ Lambert 2013: 406-408, con referencias textuales. Cf. también Krebernik 2015: 402.

¹⁰⁴ Pero el orden femenino-masculino es conocido en el tercer milenio, por lo que podría interpretarse al contrario como un signo de antigüedad —cf. George 2016b: 12a.

¹⁰⁵ Cf. IAS 114 i 1'-3', de difícil interpretación (Lisman 2013: 225-227; Keetman 2015: 101 —cuya lectura preferimos). Cf. también algunos de los pasajes señalados en Lambert 2013: 406-407 («An ^dUraš») —no obstante la interpretación contraria del autor— y CUSAS 32.16 v. iii 4'ss. Es asimismo posible que la sucesión Anu → teogonía de Anu (aparentemente invertida) → teogonía de Enlil → Enlil en Ebeling 1953: 381-382 ll. 5-40 dependa de una tradición similar. Sobre la posible relación filial del dios nippuriense con Anu cf. *infra* §2.4.2.

¹⁰⁶ Sobre estas deidades cf. Alster 1970; van Dijk 1971: 535a; Cavigneaux/Krebernik 2000b: 445-446; Lambert 1969: 469b; id. 2013: 414-417; Lisman 2013: 115-120; Rubio 2013: 6; George 2016a: 10-12.

¹⁰⁷ George 2016a: 155a n. ad ii 3'.

¹⁰⁸ Volk 2000.

¹⁰⁹ George 2016a: 155a n. ad ii 5', con referencias.

6-9 Sobre los distintos elementos de la teogonía de Anu véanse los estudios previos de Lambert¹¹⁰.

8 La inclusión del par Anšar y Kišar (la escritura DUMU.ŠA.AR era previamente desconocida y parece tratarse de un error del escriba) ocurre en el presente texto por primera vez: su inclusión en la teogonía encabezada por Dūr(i) y Dār(i) es en extremo infrecuente¹¹¹, y sólo aparece claramente establecido como elemento de la genealogía del dios del cielo en la lista mediobabilonia *An=Anum* (I 6-7) y en *Enūma eliš* I 12-14. También es insólita la escritura silábica de ambos nombres.

10 Anu y Antu encabezan la lista de divinidades propiamente dichas, quedando así separadas de los elementos cósmicos cielo y tierra (l. 1'). La invocación conjunta de ambas divinidades responde al contexto mágico¹¹², pero su asociación es recurrente en las listas divinas desde el período paleobabilonio en adelante¹¹³.

11-14 La sucesión de divinidades del presente texto continúa la tradición de las listas del tercer milenio y principios del segundo, en las que los principales dioses (Anu, Enlil, Enki/Ea, acompañados ocasionalmente de sus paredros), más alguna divinidad femenina, encabezan el elenco conforme a un orden más o menos jerárquico, siempre con Anu a la cabeza¹¹⁴.

El resto de invocaciones divinas parece denotar un orden cosmológico, de los númenes celestes a los del inframundo¹¹⁵; en todo caso Anu se sitúa, junto a Antu e inmediatamente por encima de Enlil, en la cúspide del panteón. En base a la similitud de la presente enumeración con el orden de las listas de dioses propiamente dichas no es desdeñable la posibilidad de una inspiración en éstas por parte del redactor del presente texto.

¹¹⁰ Lambert 1974: 13; 1981: 220b; 2013: 417-426.

¹¹¹ La única otra ocurrencia es Ebeling 1953: 381 9.

¹¹² Cf. *supra* su aparición en n° 3.3 l. 26 y el paralelo n° 3.3B –asimismo §2.3.1.

¹¹³ E. g. en la lista de Nippur 1-2 (cf. *infra* n. ad 11-14); *An=Anum* I 1-3 (cf. *infra* §2.3).

¹¹⁴ Cf. las citas de todas las listas de dioses pertinentes en §3.1.1.

¹¹⁵ George 2016a: 153b.

4- TEXTOS HISTÓRICO- CONMEMORATIVOS

4.1 *Código de Hammu-rabi* (prólogo y epílogo)

Sigla: ms. Lo: Sb 8 // ms. A: AO 10237 // ms B: BM 34914

Procedencia: ms. Lo: Susa // ms. A:

Género: «marco» de un texto legal¹

Fotografía: ms. Lo: MDP 4: pll. 3-15² // ms. A: RA LV/2: 79; CDLI P386353 (v.) // ms.

B:

http://britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=275379&partId=1&searchText=34914&page=1

Copia: ms. Lo: *Codex Hammurabi*: 1-37 // ms. A: - // ms. B: JSS VII/2: 164-165

Edición: Scheil 1902: 11-162 (ms. Lo); Harper 1904; Driver/Miles 1955: 1-304 (ms.

Lo); Borger 1979: 2-50; SEAL 7520

Traducciones/estudios: Hurowitz 1994; Roth 1997: 71-142; CDLI Q006387

El presente estudio sólo tiene en cuenta los manuscritos paleobabilonios que preservan los pasajes en que se menciona a Anu (Lo y A)³. Tomamos asimismo en consideración el ms. B pues, pese a tratarse de un ejemplar tardobabilonio, es con toda verosimilitud una copia de un original paleobabilonio, que en función de criterios estilísticos puede considerarse el más cercano a la composición original⁴. A la hora de citar las líneas, se adoptará –salvo mención expresa– la numeración de Lo; asimismo los pasajes en los que no se especifiquen los manuscritos utilizados habrán de considerarse conservados sólo en Lo.

La disposición del texto en partitura ha debido ser alterada a consecuencia de elementos de la tradición textual y la conservación de las tablillas. Así el ms. A, cuya única fotografía publicada no permite apreciar la escritura de los signos, es aquí reproducido a la derecha siguiendo la transliteración de Nougayrol⁵; por su parte, el ms. B recibe en el primer pasaje (A) una edición separada, debido a sus numerosas variantes –irreconciliables en el incipit– respecto del texto de Lo.

Transliteración

A (I 1-49; ms. A r. i 1-19)

Mss. Lo//A

1 *i-nu an / ši-ru-um*

i-nu-ma an ši-ru-m

¹ En SEAL 7520 se lo incluye en la sección «himnos y plegarias», sin ulterior argumentación.

² Se trata de la primera fotografía publicada. Numerosas otras pueden encontrarse en obras asiriológicas, divulgativas, catálogos artísticos y en internet, si bien en la práctica pocas resultan de utilidad.

³ Para una relación completa de los manuscritos del código existentes cf. Borger 1979: 2-4. La denominación «Lo» se refiere a la estela del Louvre.

⁴ Cf. Borger 1979: 7-8. Para una discusión más detallada de la «primacía» del ms. B cf. Hurowitz 1994: 65-86 (y pp. 21-22 sobre el pasaje A en particular).

⁵ 1951: 72-73 –cf. asimismo Borger 1979: 8.

2	lugal ^d a-nun-na ^{ki}	šar ^d [a-nun-na ^{ki}
3	^d en-líl	^d en-líl
4	be-el ša-me-e	be-el ša-m[e-e
5	ù er-še-tim	
6	ša-i-im	
7	ši-ma-at kalam	
8	a-na ^d amar-utu	
9	dumu re-eš-ti-im	
10	ša ^d en-ki	
11	^d en-líl ^{ut}	i-li-lu [?] -ut [?]
12	ki š ni-šì	
13	i-ši-mu-šum	
14	in i-gi ₄ -gi ₄	i-na i-g[i ₄ -gi ₄
15	ú-šar-bí-ù-šu	
16	ká-di ġir-ra ^{ki}	
17	šum-šu ši-ra-am / ib-bi-ù	
18	in ki-ib-ra-tim	i-na k[i-ib-ra-tim
19	ú-ša-te-ru-šu	
20	i-na li-ib/-bi-šu	
21	šar-ru-tam da-rí-tam	
22	ša ki-ma ša-me-e	
23	ù er-še-tim	
24	iš-da-ša	
25	šu-úr-šu-da	
26	ú-ki-in/-nu-šum	
27	i-nu-mi-šu	i-na u ₄ -[mi-šu
28	ḥa-am-mu-ra-bi	
29	ru-ba-am	
30	na- ' -dam	
31	pa-li-iḥ ì-lí / ia-ti	pa-l[i-iḥ ì-lí ia-ti
32	mi-ša-ra-am	
33	i-na ma-tim	
34	a-na šu-pí-i-im	
35	ra-ga-am ù še-nam	
36	a-na ḥu-ul-lu/-qí-im	a-na ḥu-l[u [?] -qí
37	dan-nu-um	
38	en-ša-am	
39	a-na la ḥa-ba/-li-im	
40	ki-ma ^d utu	ki-ma ^d utu
41	a-na sa ġ geggeg	
42	wa-še-e-em-ma	wa-še-e-[em-ma
43	ma-tim	
44	nu-wu-ri-im	
45	an	an

46	ù ^d en-líl	ù ^d e[n-líl
47	a-na ši-ir ni-ši	
48	ṭú-ub-bi-im	
49	šu-mi ib-bi-ú	šu-mi [ib-bi-ú

Ms. B

r. i

- 1⁶ [i[?]-nu[?] an[?] ši[?]-rum[?]]
2 [d[?]en[?]-líl[?] be[?]-el[?]]
3 [ša-me-e ù] er-še-ti[m]
4 [. . .] ni-ši ra-^ˈx-(x)^ˈ
5 [ḥa-am-mu-r]a-bi
6 [dumu^dsuen-m]u^l(i[?])-ba-lí-^ˈiṭ^ˈ
7 [re-iu]-ú-um
8 [li-p]í-it qá-[t]i-šu-un
9 [re-i]u-ú-tim mi-ša-ri-um
10 [a-na] še₂₀-rik-ti iš-ri-ku-šu
11 [ú-š]a-at-li-mu-šu
12 [ḥa]-aṭ-ṭi-im ù a-gi-i
13 ^ˈst^ˈ-ma-at šar-ru-tim
14 dur-an-ki šum-šu ṣ[i-r]a-a[m]
15 [i]b-bi-ù in ki-ib-ra-tim
16 ^ˈú^ˈ-ša-te₉-ru-šu in li-ib-bi-šu
17 šar-[ru]-tim da-rí-ti
18 ša ki-ma ša-me-e
19 u er-še-tim
20 iš-da-šu šu-úr-šu-da
21 ú-ki-in-nu-šu
22 ḥa-am-mu-ra-bi
23 šar-ra mi-ša-ra-am
24 ru-ba-am
25 na-^ˈ-da
26 pa-li-iḥ ì-lí
27 ia-a-ti mi-ša-ri-am
28 i-na ma-a-ti
29 a-na šu-pí-i-im
30 [ra]-^ˈga^ˈ-am ^ˈù^ˈ [š]e-na-am
31 [a-na ḥu-ul-lu-q]í-am
32 [da-an-nu-um en-ša-a]m
33 [ana la ḥa-ba-li-im]

r. ii

⁶ En la transliteración del ms. B suponemos, en base a la copia –pues la fotografía publicada en la página web del Museo Británico no permite ulteriores apreciaciones–, que el texto perdido al principio de la col. i consta de dos líneas.

- 1 [ki-ma^d]utu a-na saĝ geggeg
 2 [wa-š]e-em-⟨ma^ʔ⟩ ma-tim nu-um-mu-ri
 3 [d^da]-num u^den-líl
 4 [ana š]i-ir ni-ši tú-ub-bi-im
 5 šu-mi-am ib-bi-ù

B (II 38-47; ms. A: r. ii 11-14; ms. B r. iii 7-13)

- 37 Lo be-lum mu-ba-lí-iṭ [. . . m]u-ba-li-i[ṭ]
 B be-lum mu-ba-^ʾli^ʾ-iṭ
 38 Lo unug^{ki} unug^k]i
 B unug^{ki}
 39 Lo ša-ki-in me-e [ša-ki-i]n me-e
 B ša-ki-in ^ʾa^{ʔmešʔʾ}
 40 Lo nu-úḫ-ši-im nu-uḫ-ši
 B nu-úḫ-šu^ʔ(TU^ʔ)
 41 Lo a-na ni-ši-šu a-n[a . . .]
 B a-na ni-ši-šu
 42 Lo mu-ul-li
 A mu-ul-la
 43 Lo re-eš é-an-na re-eš é-[an-na]
 A re-eš é-an-na
 44 Lo mu-kam-me-er mu-ka-me-e]r
 B mu-kam-mé-er
 45 Lo ḫi-iš-bi-im ḫi-iš-bi
 B ḫi-iš-bi-im
 46 Lo a-na an^{nim} a-n[a] an
 B a-na ^da-nim
 47 Lo ù^dinnana ù^din[nana]
 B u^din[nana]

C (XLVII 63-69)

- 63 i-na ká-diĝir-ra^{ki}
 64 eri ša an / ù^den-líl
 65 re-ši-šu
 66 ú-u[l]-lu-ú
 67 i-na é-saĝ-íl
 68 é ša ki-ma / ša-me-e
 69 ù er-še-tim / suḫuš-šu ki-na

D (XLIX 45-52)

- 45 an *ra-bu-um*
 46 *a-bu ì-lí*
 47 *na-bu-ú bala-ia*
 48 *me-lim₄ šar-ru-tim*
 49 *li-ṭe₄-er-šu*
 50 *ḡešḡedru-šu*
 51 *li-iš-bi-ir*
 52 *ši-ma-ti-šu / li-ru-ur*

E (LI 50-54)

- 50 *^dnin-kar-ra-ak*
 51 *dumu-munus an^{nim}*
 52 *qá-bi-a-at*
 53 *dum-qí-ia*
 54 *i-na é-kur*

Transcripción

A

Mss. Lo//A

- 1 *inu Anum ṣīrum*
 2 *šar Anūnakī*
 3 *Ellil*
 4 *bēl šamē*
 5 *u eršetim*
 6 *šā'im*
 7 *šīmāt mātīm*
 8 *ana Marūtuk*
 9 *mārim rēštim*
 10 *ša Ea*
 11 *ellilūt*
 12 *kiššat nišī*
 13 *išīmūšum*
 14 *in(a) Igiḡī*
 15 *ušarbiūšu*
 16 *Bābilim*
 17 *šumšū ṣīram ibbiū*
 18 *in(a) kibrātīm*
 19 *ušāterūšu*
 20 *ina libbīšu*
 21 *šarrūtām dārītām*
 22 *ša kīma šamē*
 23 *u eršetim*
 24 *išdāša*
 25 *šuršudā*

- 26 *ukinnūšum*
 27 *inūmīšu*
 28 *Ḫammu-rabi*
 29 *rubām*
 30 *na'dam*
 31 *pālih ilī jāti*
 32 *mīšaram*
 33 *ina mātīm*
 34 *ana šūpīm*
 35 *raggam u šēnam*
 36 *ana ḥulluqim*
 37 *dannum*
 38 *enšam*
 39 *ana lā ḥabālim*
 40 *kīma Šamaš*
 41 *ana šalmāt qaqqadim*
 42 *wašēm-ma*
 43 *mātīm*
 44 *nuwwurim*
 45 *Anum*
 46 *u Ellil*
 47 *ana šīr ništ*
 48 *ṭubbin*
 49 *šumī ibbiū*

Ms. B

r. i

- 1 *[inu(?) Anum(?) šīrum(?)]*
 2 *[Ellil(?) bēl(?)]*
 3 *[šamē u] eršetī[m]*
 4 *[. . .] ništ . . .*
 5 *[Ḫammu-r]abi*
 6 *[mār Sîn-m]uballiṭ*
 7 *[rēj]ûm*
 8 *[lip]it qā[tī]šun*
 9 *[rej]ûtam mīšarim*
 10 *[ana] šerikti išrikūšu*
 11 *[uš]atlimūšu*
 12 *[ḥ]aṭtam u agâ(m)*
 13 *simāt šarrūtīm*
 14 *Duranki šumšu š[īr]a[m]*
 15 *[i]bbiū in(a) kibrātīm*
 16 *ušāterūšu in(a) libbīšu*
 17 *šar[rū]tam dārīta(m)*

- 18 *ša kīma šamê*
 19 *u eršetim*
 20 *išdāšu šuršudā*
 21 *ukinnūšu*
 22 *Ḥammu-rabi*
 23 *šarram(!) mīšaram*
 24 *rubâm*
 25 *na'da(m)*
 26 *pāliḥ ilī*
 27 *jāti mīšaram*
 28 *ina māti*
 29 *ana šūpīm*
 30 *[ra]ggam u [ṣ]ēnam*
 31 *[ana ḥulluq]im*
 32 *[dannum enša]m*
 33 *[ana lā ḥabālim]*

r. ii

- 1 *[kīma] Šamaš ana šalmāt qaqqadim*
 2 *[waṣ]ēm mātīm nummuri(m)*
 3 *[A]num u Ellil*
 4 *[ana š]īr nišī ṭubbim*
 5 *šūmiam(!) ibbiū*

B

- 37 *bēlum muballiṭ*
 38 *Uruk*
 39 *šākin mē*
 40 *nuḥšim*
 41 *ana nišīšu*
 42 *mulli*
 43 *rēš Ajjakkim*
 44 *mukammer*
 45 *ḥiṣbim*
 46 *ana Anim*
 47 *u Eštar*

C

- 63 *ina Bābilim*
 64 *ālim ša Anum u Ellil*
 65 *rēšišu*
 66 *u[l]lū*
 67 *ina Eṣaḡila*
 68 *bītīm ša kīma šamê*
 69 *u eršetim išdāšu kīnā*

D

- 45 *Anum rabûm*
46 *abu ilî*
47 *nābû palêja*
48 *melem šarrûtim*
49 *lîteršu*
50 *ḥaṭṭašu*
51 *lišbir*
52 *šīmātīšu lîrur*

E

- 50 *Nikkarak*
51 *mārat Anim*
52 *qābiat*
53 *dumqīja*
54 *ina Ekur*

Traducción

A

Mss. Lo//A

“¹ Cuando el augusto Anum, ² rey de los Anuna, ³ (y) Enlil, ⁴ señor de los cielos ⁵ y la tierra, ⁶ que determina ⁷ los destinos del país, ¹³ decretaron ⁸ para Marduk, ⁹ primogénito ¹⁰ de Ea, ¹¹ el *enlilato* ¹² sobre todos los pueblos, ¹⁵ magnificándolo ¹⁴ entre los Igigū, ¹⁷ pronunciando el excelso nombre ¹⁶ de Babilonia ¹⁹ (y) engrandeciéndola ¹⁸ en los (cuatro) puntos cardinales ²⁶ (y) confirmando ²⁰ en su seno ²¹ la realeza duradera, ²⁴ cuyos fundamentos ²⁵ están (tan) sólidamente asentados ²² como el cielo ²³ y la tierra, ²⁷ entonces ⁴⁵ Anum ⁴⁶ y Enlil ⁴⁹ me llamaron por el nombre ³¹ a mí, ²⁸ Ḥammu-rabi, ²⁹ príncipe ³⁰ pío (y) ³¹ devoto de los dioses, ³⁴ para hacer resplandecer ³² la justicia ³³ en el país, ³⁶ para suprimir ³⁵ la perfidia y la maldad, ³⁷ para que el fuerte ³⁹ no oprimiera ³⁸ al débil, ⁴² para que saliera ⁴⁰ como Šamaš ⁴¹ para los «cabezas negras» ⁴⁴ e iluminara ⁴³ el país ⁴⁸ –para hacer prosperar ⁴⁷ a la gente.”

Ms. B

“[Cuando el augusto Anu y Enlil, señor de los cielos y] ³ la tierra ⁴ ..., ¹⁰ concedieron [g]ratuitamente ⁵ [a Ḥammu-r]āpi, ⁶ [hijo de Sîn-m]uballit, ⁷ [pas]tor ⁸ [cre]ado por sus m[a]nos, ⁹ [el pas]toreo de la justicia, ¹¹ [en]tregándole ¹² [el ce]tro y la corona, ¹³ símbolos del reino, ¹⁵ [p]ronunciando ¹⁴ el nombre e[x]ce[l]so de Duranki (= Nippur), ¹⁶ engrandeciéndola ¹⁷ en los (cuatro) puntos cardinales ²¹ (y) confirmando ¹⁶ en su seno ¹⁷ la rea[le]za duradera, ²⁰ cuyos fundamentos están (tan) sólidamente asentados ¹⁸ como el cielo ¹⁹ y la tierra, ^{ii 3} [A]num y Enlil ⁵ me llamaron por el nombre ^{i 27} a mí, ²² Ḥammu-rabi, ²³ el rey que dicta justicia, ²⁴ príncipe ²⁵ pío ²⁶ (y) devoto de los dioses, ²⁹ para hacer resplandecer ²⁷ la justicia ²⁸ en el país, ³¹ [para supri]mir ³⁰ [la per]fidia y la [m]aldad, ³² [para que el fuerte ³³ no oprimiera ³² al dé]bil, ^{ii 2} [para que sa]liera ¹ [como] Šamaš para los «cabezas negras» ² e iluminara el país ⁴ –para hacer prosperar [a la g]ente.”

B

“(Yo, Ḫammu-rabi,) ³⁷ el señor, vivificador ³⁸ de Uruk, ³⁹ proveedor de agua (portadora) ⁴⁰ de prosperidad ⁴¹ a la gente, ⁴² que elevó ⁴³ la cúspide del Eana, ⁴⁴ recolector ⁴⁵ de abundancia ⁴⁶ para Anum ⁴⁷ y Eštar.”

C

“... ⁶³ en Babilonia, ⁶⁴ la ciudad ⁶⁵ cuya cúspide ⁶⁶ ens[al]zaron ⁶⁴ Anum y Enlil; ⁶⁷ en el Esagila, ⁶⁸ el templo ⁶⁹ cuyos cimientos son (tan) firmes ⁶⁸ como el cielo ⁶⁹ y la tierra ...”

D

“⁴⁵ Que el gran Anum, ⁴⁶ padre de los dioses, ⁴⁷, que proclamó mi mandato, ⁴⁹ le prive del ⁴⁸ aura regia, ⁵¹ quiebre ⁵⁰ su cetro ⁵² (y) maldiga su destino.”

E

“⁵⁰ Ninkarak, ⁵¹ la hija de Anum, ⁵² la abogada ⁵³ de mi bienestar ⁵⁴ en el Ekur.”

Notas

A

La introducción al *Código de Ḫammu-rabi* se ajusta a un patrón de legitimación del monarca y su capital conocido también en inscripciones reales (cf. *infra* nº 4.2), pero que deriva en última instancia de composiciones similares redactadas en sumerio desde el final del III milenio. Una comisión similar, cuyos objetos son Nanna y el rey Ur-Namma, se halla ya en el prólogo del *Código de Ur-Namma* (*Or. ns* XXII/2: pll. 6-7 31-46)⁷:

- 31 ud an-né
- 32 ^den-líl-le
- 33 ^dnanna-ar
- 34 n[am-lug]al urim^{ki}-ma
- 35 ^ʾmu-na-šúm^ʾ-mu-uš-a-ba
- 36 ^ʾud-ba ^dur-^dnamma {KID}
- 37 dumu dúd-da
- 38 ^dnin-sumún-ka
- 39 emedú
- 40 ^ʾki áĝ^ʾ-ĝá-ni-ir
- 41 ^ʾníĝ^ʾ-si-sá-ni-šè
- 42 [níĝ-g]i-[na]-ni-šè
- 43 a[l^ʾ mu^ʾ-n]a^ʾ-^ʾni^ʾ-du^g₄^ʾ
- 44 [nam-lug]al
- 45 [u]r[i^{ki}-ma]
- 46 [ĥu^ʾ]-mu-[na^ʾ-šúm^ʾ]

“³¹ Cuando An ³² y Enlil ³⁵ concedieron ³³ a Nanna ³⁴ la r[eal]eza de Ur, ³⁶ entonces ⁴³ éste hi[zo] un reque[rimiento](?) ³⁶ a Ur-Namma, ³⁷ vástago ³⁸ de Ninsumuna ⁴⁰ —su amado ³⁹ siervo —, ⁴¹ a cuenta de su justicia ⁴² y su [verd]ad, ⁴⁶ y [le] e[ntregó](?) ⁴⁴ la reale]za ⁴⁵ [de U]r.”

⁷ Ed. Wilcke 2002: 304.

Un pasaje similar aparece en el prólogo del *Código de Lipit-Eštar* (TCL 15.34 1-37)⁸:

- 1 [ud an] gal
- 2 [a-a diĝir-re]-ne-ke₄
- 3 [^den]-líl
- 4 [lugal kur-kur]-ra-ke₄
- 5 [en nam tar]-re-dè
- 6 [^dnin]-^ˈi-^ˈsi-na
- 7 [dumu a]n-na-ra
- 8 [nin su]n₅-na
- 9 [nam-nir-ĝá]l-la-ni-šè
- 10 [íb-ši]-ḥúl-la
- 11 [i]gi-bar zalag-ga-ni-šè
- 12 mu-un-ši-in-^ˈĝá-ĝá^ˈ
- 13 ì-si-in^{ki}
- 14 in-dub-ba
- 15 an-né gar-ra-na
- 16 bala šag₅-ga
- 17 nam-lugal
- 18 ki-en-gi ^ˈki^ˈ-uri
- 19 im-^ˈma-an-šúm^ˈ-[m]u-uš-^ˈa^ˈ
- 20 ud-[ba]
- 21 ^dli-pí-it-^ˈeš₁₈-tár^ˈ
- 22 sipad ĝeš-tuku
- 23 mu pàd-da
- 24 ^dnu-^ˈnam-nir^ˈ-ra
- 25 níĝ-si-^ˈsa^ˈ
- 26 kalam-ma ĝá-ĝá-^ˈdè^ˈ
- 27 i-^dutu
- 28 ka-ta ḥa-lam-e-dè
- 29 níĝ-erím níĝ-á-zi
- 30 ĝeš^ˈtukul ge₄-ge₄-dè
- 31 ki-en-gi ki-uri
- 32 su-ba dùg-ge-dè
- 33 an-né
- 34 ^den-líl-le
- 35 [^d]li-pí-it-eš₁₈-tár
- 36 nam-nun kalam-ma-šè
- 37 mu-un-pàd-dè-eš-a-ba

“¹ [Cuando] el gran [An], ² [padre] de los [dioses], ³ y [En]lil, ⁴ [rey] del [mundo entero], ⁵ [el señor] que determina [los destinos], ¹⁹ concedieron ¹⁶ un buen reinado ¹⁷ –la realeza ¹⁸ de Sumer y Acad– ⁶ a [Nin]isina, ⁷ [la hija] de [A]n, ⁸ [la dama hu]milde, ⁹ por cuyo [señor]ío ¹⁰ [hay ale]gría(?) ¹¹ y por cuya [m]irada brillante ¹² la estableció(?), ¹³ en Isin, ¹⁵ su ..., ¹⁴ (la ciudad) delimitada ¹⁵ por An, ²⁰ enton[ces] ³³ An ³⁴ y Enlil ³⁷ escogieron ³⁶ para el dominio sobre el país ³⁵ a Lipit-Eštar ²¹ –Lipit-Eštar, ²² el pastor obediente, ²³ llamado por (su) nombre ²⁴ por Nunamnir– ²⁶ para establecer en el país ²⁵ la justicia, ²⁸ para suprimir ²⁷ el clamor por la justicia, ³⁰ para desterrar ²⁹ el mal y la violencia ³² y hacer prosperar ³¹ Sumer y Acad.”

⁸ Ed. Roth 1995: 24-25.

2 La denominación de Anu como *šar Anūnakī* evoca su caracterización como monarca de los (grandes) dioses en el prólogo de *Atraḫasīs* (cf. *supra* n° 1.2 A 7).

2, 14 La fraseología parece sugerir una identidad entre los Anūna y los Igīgū, y de ambos grupos con el conjunto de la sociedad divina. El hecho de que la decisión de ensalzar a Marduk, Babilonia y el reinado de Ḥammu-rabi no es un designio personal de Anu y Enlil –más el propio Marduk, cf. *infra* n. ad 49– sino más bien una decisión conjunta de la asamblea divina bajo la presidencia y con el refrendo de Anu y Enlil⁹ se puede inferir de la afirmación, hecha por el rey en el epílogo (XLVII 40-41), de que “los grandes dioses me llamaron” (*ilū rabūtum ibbūninni*).

21 La noción de la «realeza duradera» (*šarrūtum darītum*)¹⁰ concedida por los dioses supremos recuerda, al menos parcialmente, a la concesión de «una vida larga y duradera» (*dāriam balātam arkam*) –donde la «vida» sin duda se refiere no sólo a la supervivencia física, sino también al reinado– a Ammī-ditāna por parte de Eštar, previo requerimiento al dios celeste, en el himno a la diosa por cuenta de dicho rey (cf. *supra* n° 2.1 n. ad 45-48). Es posible que ambas expresiones –así como la misión de gobierno *ana dār* «para siempre» a Samsu-ilūna en n° 4.2 l. 23– beban de la misma tradición que asociaba estrechamente a Anu (y Enlil, en el presente texto y otros) con la institución monárquica y la propia figura del rey.

49 La forma plural del verbo *nabûm* «llamar, convocar» indica que la designación de Ḥammu-rabi es obra, como la exaltación de Marduk, de Anu y Enlil. Este elemento aproxima la estructura del presente prólogo a la del *Código de Lipit-Eštar*, donde las mismas divinidades glorifican a Ninisina y escogen a Lipit-Eštar¹¹. Sin embargo una disposición diferente, visible en el prólogo del *Código de Ur-Namma* (ll. 36-46) y la inscripción *Samsu-ilūna A* (cf. *infra* n° 4.2 ll. 13-24), se puede colegir a partir de V 14-24:

- 14 *inūma*
- 15 *Marūtuk*
- 16 *ana šutēšur nišī*
- 17 *mātam ūsim*
- 18 *šūḥuzim*
- 19 *uwa ’’eranni*
- 20 *kīttam*
- 21 *u mīšaram*
- 22 *ina pī mātim*
- 23 *aškun*
- 24 *šīr nišī uṭīb*

“¹⁴ Cuando ¹⁵ Marduk ¹⁹ me hizo el encargo ¹⁶ de dirigir a la gente ¹⁸ (y) enseñar ¹⁷ al país buenas costumbres, ²³ establecí ²⁰ la rectitud ²¹ y la justicia ²² en la boca del país ²⁴ (e) hice prosperar a la gente”

Es posible que este pasaje, que refleja no sólo la ideología relativa a Marduk en *Samsu-ilūna A*, sino que hace uso del mismo verbo (*wu ’’urum*), pudiera tratarse de una inserción destinada a subrayar el papel del dios políade de Babilonia, adjuntando su

⁹ Compárese la presidencia de Anu sobre la asamblea divina en *Anzūm* (n° 1.3).

¹⁰ Para esta expresión cf. los ejemplos recogidos en *CAD D* 116b.

¹¹ Klíma 1951: 166-171.

papel mediador al de los grandes dioses, o bien reflejar el modelo original –similar al del *Código de Ur-Namma* y *Samsu-ilūna A*– del que partieron las redacciones de los mss. Lo y A. El hecho de que en el ms. B (v. vi 32)¹² aparezca la escritura ^den-líl, correspondiente a la mención de Nippur (Duranki) en r. i 14, ratifica la inserción plena del párrafo en la estructura del prólogo, pero no indica necesariamente cuál era la perspectiva teológica *original* de la recensión representada por Lo//A¹³. Ha de notarse que en el epílogo (XLVII 11-14) la encomienda sobre los «cabezas negras» se reparte entre Enlil y Marduk: *ana šalmāt qaqqadim ša Ellil išrukam rējūssina ša Marūtuk iddinam* “para los «cabezas negras» que me regaló Enlil (y) cuyo pastoreo me asignó Marduk”¹⁴. La ausencia de Anu en esas líneas refleja probablemente la distinción entre la dignidad suprema del dios del cielo y su consiguiente patronazgo sobre la monarquía como institución (cf. *supra* n^{os} 1.1 ll. 11-12, 2.1 ll. 45-46, también 2.4 A ll. 12’-15’) y la supremacía efectiva de Enlil sobre el mundo entero.

Ms. B

i 1-2 Nuestra reconstrucción parte de la propuesta por Borger¹⁵. La presencia de Anu y Enlil es altamente probable a tenor del texto de los restantes manuscritos, a los paralelos ofrecidos por el *Código de Ur-Namma* y el *Código de Lipit-Eštar* y al posesivo apocopado -*šun* en l. 8 y la forma plural de los verbos del pasaje. Los vestigios de *eršetim* en l. 3 sugiere la presencia del epíteto de Enlil *bēl šamē u eršetim*; nada se puede decir en cambio de si Anu tenía aquí la misma titulación que en los mss. Lo y A –aunque no creemos que hubiera espacio suficiente para *šar Anukkī*.

i 14 La mención de Nippur –bajo su epíteto Duranki¹⁶, y en paralelismo con la aparición de Enlil en lugar de Marduk en v. vi 32 (// Lo V 15; cf. *supra* n. ad 49)– es interpretada por Hurowitz¹⁷ como indicio de una teología substancialmente distinta de la de los mss. Lo y A y, por extensión, también del *CL*, pues en estos casos la elección de Ḫammu-rabi se ve precedida de la exaltación de una divinidad relativamente menor y su ciudad. A nuestro entender esta contraposición no es tal, pues:

- a) Nippur es magnificada en el presente manuscrito en los mismos términos que Babilonia en Lo//A (*ušāterūšu ina libbīšu šarrūtam dārītam ša kīma šamē u eršetim išdāša šuršudā ukinnūšum*);
- b) la ausencia de Enlil en el lugar ocupado por Marduk y Ninisina en Lo//A y *CL* respectivamente se deriva con toda seguridad de que, habiendo sido presumiblemente mencionado junto a Anu al principio del texto, una autoconcesión de los poderes por su parte resultaría teológica y literariamente inadmisibles;
- c) derivándose la presencia de Babilonia/Marduk e Isin/Ninisina en Lo//A y *CL* de su posición como capitales de los respectivos reinos y divinidades políades de las mismas,

¹² El pasaje está roto; las ll. 32-35 pueden reconstruirse como sigue: [*i-nu-ma*] ^den-líl | [*ana šu-te-šu-ur n*]i-ši ka la m | [*ú-si-im šu*]-*hu-zu* | [*ú-w/ma-e-ra(-an)*]-ni.

¹³ En el caso del ms. B, la coincidencia de Enlil como deidad suprema (junto con Anu) y númen patrón de Nippur previene este problema.

¹⁴ Cf. Hurowitz 1994: 69-70, quien parece atribuir la fraseología de estas líneas a una reelaboración a partir de la teología de Enlil expresada en el ms. B y propone una enmienda al texto con mención tanto de Anu como de Enlil.

¹⁵ 1979: 7: “I 1-2: [Als Anum und Ellil?]”.

¹⁶ Cf. Klein 2001: 533a.

¹⁷ 1994: 67.

apareciendo Enlil en v. vi 32 en posición análoga a la de Marduk en la recensión principal, teniendo en cuenta que la relación de ciudades beneficiadas por el monarca da inicio con Nippur (I 54-II 1), que ésta llevaba siendo considerada al menos desde mediados del III milenio capital religiosa del país¹⁸, y siendo razonable la posibilidad de que el *Vorlage* del ms. B se hallara en dicha urbe¹⁹, parece más que probable que en la tradición representada por el presente manuscrito se menciona a Nippur en cuanto capital –no política sino religiosa– del reino de Ḫammu-rabi y a Enlil como deidad cuyo culto se situaba en ella.

Así pues, creemos que los términos en que se menciona a Enlil y Nippur obedecen a una teología no muy distinta de la que rige los mss. Lo y A y el *Código de Lipit-Eštar*, si bien tienen ciertamente como objeto al dios supremo y la capital religiosa del país entero, no a la capital política y su numen políade²⁰.

B

46-47 La mención de Anu y Eštar en relación a la ciudad de Uruk se remite al común patronazgo de ambas deidades sobre la ciudad –contrastando así con el texto de *Gilgameš* PB II 58//60, pero concordando con la versión reciente (cf. *supra* n° 1.4 n. ad B 58//60).

Hay sin embargo razones para sospechar que la teología subyacente a esta referencia se acerca más a la expresada en el himno a Ningêšzida (cf. *supra* n° 2.5 l. 9) y preeminente en la tradición religiosa en general²¹. El presente pasaje forma parte de una unidad mayor (I 50-IV 66), donde se manifiesta la piedad de Ḫammu-rabi por medio de su cuidado de distintas ciudades y consecuentemente de las divinidades políades de éstas²². La referencia a Uruk se halla en séptimo lugar, tras Nippur, Eridug, Babilonia, Ur, Sippar y Larsa, formando parte de un grupo de siete ciudades ordenado según criterios teológicos²³. Pese a haber sido mencionado previamente junto a Enlil como autoridad suprema sobre los dioses y el mundo, Anu no encabeza el listado ni su ciudad se cuenta entre las capitales político-religiosas²⁴; se cuentan en cambio en el grupo caracterizado por deidades astrales a fuer de alto rango (Sîn, Šamaš y la propia Eštar).

Hurowitz²⁵ infiere de esta disposición una caracterización astral del dios del cielo, pero ésta resulta a todas luces incorrecta (cf. §1.5). Teniendo en cuenta que el reconocimiento de una divinidad como «celeste» o «astral» se deriva más de nuestras concepciones modernas que de las de los adherentes a las religiones bajo estudio, los rasgos de Anu lo sitúan claramente como una divinidad urania y no astral, en cuanto su vinculación con el mundo superior se refiere a la región celeste en su conjunto, no a un

¹⁸ Sallaberger 1997: 150-152.

¹⁹ Hurowitz 1994: 71.

²⁰ Sobre la teología de (Anu y) Enlil en estos prólogos cf. *infra* §3.2.3.

²¹ Cf. §4.

²² Para un análisis estructural de dicha sección del *Código de Ḫammu-rabi* cf. Hurowitz 1994: 71-89 –quien la denomina «piety register»– y ya previamente Kraus 1948/52: 175-176.

²³ Hurowitz 1994: 76-78.

²⁴ La primacía de Enlil y Nippur se debe probablemente tanto a su carácter de soberano efectivo (cf. *supra* n. ad A 49) como a la teología *nippuriense* que verosímilmente permeaba la recensión original del código (*supra* n. ad A ms. B i 14).

²⁵ 1994: 75, 77.

astro en particular²⁶. A tenor tanto de su asociación con Enlil en el pasaje A y a los paralelos de otros textos de nuestro corpus²⁷ donde encabeza junto a éste las enumeraciones de dioses, mientras que Eštar suele situarse en una posición más modesta²⁸, ha de colegirse que su mención junto Eštar al final de la sección «astral» responde a que la posición atribuida en el presente párrafo a la ciudad de Uruk se deriva de la afinidad astral de Eštar –diosa del planeta Venus²⁹. Por lo tanto, Anu aparece aquí mencionado como acompañante de ésta y no como una divinidad suprema, reflejando en cierto modo su subordinación, dentro del panteón local de Uruk, a dicha diosa.

D

La presente es la primera de las maldiciones (XLIX 18-LI 69) destinadas a quien violenta la inscripción o sus contenidos; su colocación en primer, precediendo inmediatamente a la correspondiente a Enlil, recalca la dignidad suma de la divinidad celeste.

50 La referencia al cetro (*ḥaṭṭum*) evoca el patronazgo de Anu sobre la monarquía en su aspecto simbólico representado por los *regalia* (cf. también *supra* n° 1.1 ll. 11-12) –del mismo modo que, en las maldiciones siguientes, la invocación a Enki/Ea se focaliza en las aguas y la sabiduría, o la de Adad en las lluvias y la alimentación. Esta relación con la monarquía circunscrita a su dimensión alegórica concuerda con el tenor circunspecto y más honorífico que efectivo de la supremacía del dios y –consecuentemente– de su relación efectiva con los reyes de la tierra³⁰.

E

51 La diosa Ninkarak, que forma parte del grupo de divinidades relacionadas con la salud³¹, es conocida de otros textos como hija del dios del cielo (y de la divinidad ctonia Uraš)³². En este sentido ha de tenerse en cuenta la identificación posterior de esta diosa con la patrona de Isin, Ninisina³³, a la que igualmente se atribuía en época paleobabilonia una filiación urania³⁴.

4.2 Samsu-ilūna A (RIME 4.3.7.5)

²⁶ La dimensión astral del dios, conocida de un texto de nuestro corpus (cf. *supra* n° 2.6 l. 13), responde a un fenómeno común a la religión mesopotámica que no permite caracterizar a una deidad en concreto como «astral».

²⁷ Cf. §3.2; también *infra* n. ad D.

²⁸ Cf. *supra* n° 2.6 12. En la lista de dioses de Abū Šalābīḥ (IAS 81) no aparece hasta la sexta posición –pero cf. SF 1 i 3–; también en *An=Anum* y su precursor paleobabilonio (TCL 15.10) Eštar y su familia hacen su aparición bastante después de los dioses supremos.

²⁹ Szarzyńska 1993: 8, 10 (cf. *infra* §3.5.2).

³⁰ Sobre la importancia de este pasaje para comprender la relación entre Anu y la realeza terrestre cf. §3.7.3. Sobre los rasgos de la supremacía de Anu en comparación con los de la ejercida por Enlil cf. §3.2.3.

³¹ Sobre Ninkarak en general cf. J. C. Westenholz 2010b; Böck 2014a: 11-12.

³² Cf. J. C. Westenholz 2010b: 382-383.

³³ Sobre la identificación Ninisina = Ninkarak cf. Edzard 2000: 387b; Richter 2004: 193⁸⁵². Sobre el sincretismo de las «diosas de la salud» cf. Richter 2004: 514-519; J. G. Westenholz 2013: 82-86.

³⁴ Edzard 2000: 387b; Richter 2004: 259. Otras diosas del mismo ámbito comparten la misma filiación: Baba es también hija de An en el panteón de Lagaš del tercer milenio (Falkenstein 1966: 63; cf. también Selz 1995: 102³⁶⁹).

Sigla: ms. A: VAT 2645 // ms. B: BM 38402

Procedencia: incierta (ambos mss.)

Género: inscripción regia

Fotografía: -

Copia: ms. A: *ABK* 74 (pl. 29); VS 1.33 (pll. 21-22) // ms. B: *LIH* 2.97 (pll. 191-198)

Edición: Winckler 1892 (ms. A); Kärki 1984: 19-21, 23-25; RIME 4.3.7.5³⁵

Traducciones/estudios: Jean 1923: 110-111; Borger 1979: 51-52

Transliteración

(1-20 = col. i; 21-24 = ii 1-4)

- | | | |
|----|---|---|
| 1 | A | <i>ì-nu an ^den-l[í]l</i> |
| | B | <i>[ì-nu an ^den-lí]l</i> |
| 2 | A | <i>šar-ru ša an ʿùʿ [ki]</i> |
| | B | <i>[šar-ru ša an ù] ki</i> |
| 3 | A | <i>a-na ^damar-[utu]</i> |
| | B | <i>[a-na ^damar-u]tu</i> |
| 4 | A | <i>[du]mu re-eš-ti-im / ša é-a</i> |
| | B | <i>[dumu re-eš-ti]-im ⁽⁵⁾ [ša é]-a</i> |
| 5 | A | <i>ḫa-di-iš ip-pa/-al-su-šum</i> |
| | B | <i>[ḫa-di-iš ip]-pa/-[a]l-[su]-šum</i> |
| 6 | A | <i>be-lu-ut ki-ib-ra-at / ar-ba-i</i> |
| | B | <i>[be-lu-ut ki-i]b-ra-at ⁽⁸⁾ [ar-b]a-im</i> |
| 7 | A | <i>i-dì-nu-šum</i> |
| | B | <i>[i-d]ì-nu-šum</i> |
| 8 | A | <i>in ^da-nun-na^{ki}</i> |
| | B | <i>[in ^d]a-nun-na^{ki}</i> |
| 9 | A | <i>šu-ma-am šì-ra-am / i-bí-ù-šu</i> |
| | B | <i>[šu-ma-a]m šì-ra-am ⁽¹²⁾ [i-b]í-ù-šu</i> |
| 10 | A | <i>ʿkáʿ-diġir-ra^{ki}</i> |
| | B | <i>[ká-diġir-r]a^{ki} suḫuš-šu</i> |
| 11 | A | <i>[suḫu]š-šu ki-ma [an] ʿùʿ ki</i> |
| | B | <i>[an] ù ki</i> |
| 12 | A | <i>ʿúʿ-ki-in-nu-šum</i> |
| | B | <i>[ú-ki-i]n-nu-šum</i> |

³⁵ Frayne (RIME 4.3.7.5 [p. 380]) se refiere a la edición elaborada por L. P. Matthews. *The first dynasty of Babylon, history and texts*. Tesis doctoral. Universidad de Birmingham, 1970 (pp. 187-200). Estando dicha tesis aún inédita, no tuvimos acceso a ella durante la elaboración del presente trabajo.

- 13 A *ì-nu-šu*^damar-utu
B [*ì-nu-šu*]^damar-utu
- 14 A [^den-líl *ma-ti-šu*
B [^den-líl] *ma-ti-šu*
- 15 A [*diĝ*]ir *ba-ni ne-me-qí-im*
B [*diĝ*ir *ba-ni*] *ne-me-qí-im*
- 16 A *a-na sa-am-su-i-lu-na*
B [*a-na sa-a*]m-su-i-lu-na
- 17 A lugal *la-le-šu / ia-ti*
B [lugal *la-l*]e-šu *ia-ti*
- 18 A [*š*]u-niĝín *ma-ta-tim*
B [niĝín kalam *a-n*]a re-ii-im
- 19 A [*a*]-na re-ii-im *i-din-nam*
B [*i-di*]n-nam
- 20 A [ka]lam-su *a-bur-ri / šu-ur-bu-ša-am*
B [kalam-su *a*]-bur-ri⁽²⁴⁾ [*šu-ur-b*]u-ša-am
- 21 A *ni-ši-š[u ra]-ap-ša-tim*
B [*ni-ši-šu ra-a*]p-ša-tim
- 22 A *in šu-ul-mi-im*
B [*in šu-ul-m*]i-im
- 23 A *a-na da-ar i-tar-ra-am*
B [*a-na da-ar i-ta*]r-ra-am
- 24 A *ra-bi-iš lu ú-wa/-e-ra-an-ni*
B [*ra-bi-iš lu*] ´ú´-wa/-[*e-ra-an*]-´ni´

Transcripción

- 1 *inu Anum Ellil*
2 *šarrū ša šamê u eršetim*
3 *ana Marūtuk*
4 [*mā*]rim *rēštim ša Ea*
5 *ḥadīš ippalsūšum*
6 *bēlūt kibrāt arba`im*
7 *iddinūšum*
8 *in(a) Anūnakī*
9 *šumam šīram ibbiūšu*
10 *Bābilim*
11 *išdīšu kīma [šamê] u eršetim*

- 12 *ukinnūšum*
 13 *inūšu Marūtuk*
 14 *Ellil mātīšu*
 15 *[il]um bāni nēmeqim*
 16 *ana Samsu-ilūna*
 17 *šar lalêšu jâti*
 18 *[na]pḫar mātātīm*
 19 *[a]na rejīm idinnam*
 20 *[m]āssu aburrī šurbušam*
 21 *nišīš[u r]apšātīm*
 22 *in(a) šulmim*
 23 *ana dār ittarrâm*
 24 *rabīš lū uwa''eranni*

Traducción

“¹ Cuando Anum (y) Enlil, ² reyes del cielo y la tierra, ⁵ miraron con alegría ³ a Marduk, ⁴ [pr]imogénito de Ea, ⁷ otorgándole ⁶ el señorío sobre los cuatro puntos cardinales, ⁹ pronunciando su excelso nombre ⁸ entre los Anuna, ¹² (y) haciendo firmes ¹¹ como [el cielo] y la tierra los fundamentos ¹⁰ de Babilonia, ¹³ entonces Marduk, ¹⁴ el Enlil de su tierra, ¹⁵ el [di]os que creó la sapiencia, ¹⁹ me concedió ¹⁷ a mí, ¹⁶ Samsu-ilūna, ¹⁷ rey de su(s) alegría(s), ¹⁹ el pastoreo ¹⁸ de [to]dos los países ²⁴ (y) me hizo el solemne encargo ²⁰ de asentar a su país en los prados ²³ (y) gobernar por siempre ²² en el bienestar ²¹ a su gent[e n]umerosa.”

Notas

La presente inscripción se conserva también en una versión sumeria transmitida a través de dos manuscritos (ms. A: LIH 2.99 = CT 21.47-50 // ms. B: ZA III/2: 153-157) LIH 2.98)³⁶:

- | | | |
|---|---|-------------------------------------|
| 1 | A | ud an ^d en-líl |
| | B | [ud an ^d]en-líl |
| 2 | A | lugal an ki-bi-da-ke ₄ |
| | B | [lugal an] ki-bi-da-ke ₄ |
| 3 | A | ^d amar-utu dumu-saĝ |
| | B | [^d amar-u]tu dumu-saĝ |
| 4 | A | ^d en-ki-ka-ra |
| | B | [^d en-k]i-ka-ra |
| 5 | A | igi ḫúl-la-ne-ne-a |
| | B | [igi ḫúl]-la-né-ne-a |
| 6 | A | in-ši-in-bar-re-eš-a |
| | B | [in-ši-i]n-bar-re-eš-a |

³⁶ Ed. RIME 4.3.7.5 –nuevamente tomamos seguimos la numeración de las líneas del ms. A.

- 7 A nam en ub-da 4-ba
B [nam en u]b-da 4-ba
- 8 A mu-na-an-šúm-mu-uš-a
B [mu-na-a]n-šúm-mu-uš-a
- 9 A ^da-nun-na-ke₄-ne-er
B [^da-nun-n]a-ke₄-ne-er
- 10 A mu-maḥ-a mi-ni/-in-sa₄-eš-a
B [mu-maḥ]-^ˈa^ˈ mi-ni-in/-[s]a₄-eš-a
- 11 A ká-diġir-ra^{ki}
B [ká-diġir-r]a^{ki}
- 12 A suḥuš-bi an ki-gen₇
B [suḥuš-bi a]n ki-gen₇
- 13 A mu-na-an/-gin₆-né-eš-a
B [mu-na- a]n-gin₆-[né-e]š-a
- 14 A ud-ba ^damar-utu
B [ud-ba ^dama]r-utu
- 15 A ^den-líl / kalam-ma-na
B ^den-líl ⁽¹⁶⁾ kalam-ma-na
- 16 A diġir nam-kud zu
B [diġir nam-k]ud zu
- 17 A an-dím-dím-me-a
B [an-dím-d]ím-me-a
- 18 A *sa-am-su-i-lu-na*
B [*sa-am-su*]-^ˈi^ˈ-lu-na
- 19 A lugal la-la-ni / ì-me-en-na-ta
B [lugal la-l]a-ni ⁽²¹⁾ [ì-me-e]n-na-ta
- 20 A kur-kur kilìb-ba-bi
B [kur-kur kilìb-b]a-a-bi
- 21 A nam-sipad-bi ak-dè
B [nam-sipad-b]i ak-dè
- 22 A ma-an-šúm
B ma-an-šúm
- 23 A kalam-ma-ni
B kalam-ma-ni
- 24 A ú-sal-la nud-dè
B ú-sal-la nú-ù-dè

- 25 A kalam daġal-la-ni
 B kalam daġal-la-ni
- 26 A silim-ma du-rí-šè / túm-túm-mu-dè
 B silim-ma du-rí-šè / túm-túm-mu-dè
- 27 A á gal / ħu-mu-da-an-áġ
 B á gal ħu-mu-da/-an-áġ

El presente texto manifiesta similitudes de contenido (exaltación de Marduk y Babilonia por parte de Anu y Enlil, y subsiguiente encargo al monarca) con el prólogo literario del *Código de Hammu-Rabi* (cf. *supra* n° 4.1 A), y no es improbable considerar éste último –a su vez influenciado por prólogos sumerios similares– como su fuente de inspiración. No obstante, la función «mediadora» que ejerce Marduk en el presente texto lo aproxima en el plano de los contenidos más al *Código de Ur-Namma* (cf. *infra* n. ad 13-24).

2 La forma *šar-ru* sugiere un plural (“los reyes del cielo y la tierra”), y así traducen la mayoría de los estudiosos³⁷. Ha de notarse sin embargo que la versión sumeria de la inscripción carece del marcador plural /-ene/ tras *lugal an-ki-bi-da(k)*³⁸. El apelativo *šar šamê u eršetim* es propio tanto de Anu como de Enlil, además de otras deidades³⁹, aunque el paralelo en *Código de Hammu-Rabi* I 4-5 (cf. *supra* n° 4.1 A) considera al solo Enlil «señor del cielo y la tierra» (*bēl šamê u eršetim*) –si bien Anu posee allí su propio epíteto. No se puede pues descartar, aun tratándose de una opción poco probable, un estado constructo singular terminado en *-u*.

13-24 El presente pasaje, en el que es Marduk –y no Anu y Enlil– quien transmite la realeza al monarca, se aleja del patrón del *Código de Hammu-Rabi*, ajustándose más al visible en el *Código de Ur-Namma* (cf. *supra* n° 4.1 A n.), donde es la divinidad políade de la capital –allí Nanna– la que *transmite* la autoridad al monarca terrenal. Sí resulta en todo caso posible aproximar la estructura de la presente inscripción a una posible «disposición original» del *Código de Hammu-Rabi*, en la medida en que en éste la misión encomendada a Hammu-rabi se atribuye algo más adelante al dios de la ciudad ensalzada al inicio (Marduk en la estela del Louvre y el ms. A, Enlil en el ms. B –cf. *supra* n° 4.1 A n. ad 49⁴⁰).

La denominación de Marduk como *Ellil mātīšu* «el Enlil de su país»⁴¹ en l. 14 constituye probablemente un elemento ilativo con la sección precedente, poniendo en relación la acción de los grandes dioses para con Marduk con la de éste para con Samsu-ilūna, aunque sin implicar una equiparación de Marduk con Enlil (o Anu)⁴².

³⁷ Kärki 1984: 67: “Als Anum/An und Enlil, die Könige des Himmels und der Erde”; RIME 4.3.7.5 p. 381: “When the gods Anum and Enlil, the kings of heaven and earth”. Cf. también CAD Š2 104b. Una forma singular habría sido expresada más probablemente por *šar-ru-um* o *lugal*.

³⁸ Nótese que Kärki (1967: 39) contempla la omisión pura y simple del marcador de plural, aunque sin recoger ejemplos de las inscripciones paleobabilonias.

³⁹ Cf. todavía Tallqvist 1938: 236-237.

⁴⁰ Cf. asimismo §3.2.3, acerca del significado de estas divergencias para la comprensión de las funciones respectivas de Anu y Enlil.

⁴¹ Tallqvist 1938: 25-26.

⁴² Sobre este particular cf. §3.6.

23 Es posible que la referencia al gobierno «para siempre» (*ana dār*, du-rí-šè en l. 26 de la versión sumeria) haga referencia —como postulábamos también para el *Código de Hammu-rabi* (cf. *supra* n° 4.1 A n. ad 21) a un concepto similar al de la «vida larga y duradera» (*dāriam balāṭam arkam*) obtenida de Anu para el rey por Eštar en el himno a esta diosa por Ammī-ditāna (cf. *supra* n° 2.1 n. ad 45-48).

4.3 Narām-Sîn (*Gran Rebelión «G»*)

Sigla: MAH 10829

Procedencia: desconocida⁴³

Género: texto literario compuesto como inscripción regia (*narû*)⁴⁴

Fotografía: RA LXX/2: 109-110; CDLI P423835

Copia: RA XVI/3: 161, 163; RA LXX/2: 109-110.

Edición: Boissier 1919; Grayson/Sollberger 1976; J. G. Westenholz 1997a: 238-245; Haul 2009: 320-329

Traducciones/estudios: Güterbock 1934: 19-20, 77-79; Poebel 1947: 23-42; Jacobsen 1978/79 (esp. 4a-7a, sobre las ll. 10-28); Tinney 1995a; Westenholz 1999: 21-24, 51-54; Potts 2001: 397-405; Haul 2009: 59-94; SEAL 1.1.10.3

Transliteración

- 1 [d^e]n-líl á-sú ìl-a-ba₄ e-ṭel d[iġir^{meš}]
- 2 [n]a-ra-am-^dsuen lugal da-an-nu-^rum^r / lugal a-kà-dè^{ki}
- 3 lugal ki-ib-ra-at ar-ba-i
- 4 mu-ta-wi eš₁₈-tár ù an-nu-ni-tum
- 5 pa-ši-iš a-nim šakkanakkum ^den-líl
- 6 en₅-si ìl-a-ba₄
- 7 ra-bi-iš bu-ra-a-at ^{id}ir-ni-na / ^{id}idigna ^{id}buranuna^{na}
- 8 mu-še-ši du-^run-ni^r-is-sú
- 9 a-na ka-la š[ar-r]i

Transcripción

- 1 [E]llil issu Il'aba eṭel i[lī]
- 2 [N]arām-Sîn šarrum dannum / šar Akkade
- 3 šar kibrāt arba'i
- 4 mūtawi Eštar u Annunītum
- 5 pašīš Anim šakkanakki Ellil
- 6 iššiakki Il'aba
- 7 rābiš būrāt Irnina Idiqlat Purattim
- 8 mušēši dunnīšu(!)
- 9 ana kala š[ar-r]ī

Traducción

⁴³ Cf. J. G. Westenholz 1997a: 238.

⁴⁴ Haul 2009: 19; cf. ya Güterbock 1934: 19-20 (con reservas). Otros autores lo consideran simplemente un «texto (histórico-)literario» (cf. Grayson/Sollberger 1976: 107; Tinney 1995a *passim*; J. G. Westenholz 1997a: 221).

- 1 [E]nlil; su potencia, Ilaba, el joven entre los d[ioses]:
- 2 [N]arām-Sîn, el rey poderoso, rey de Acad,
- 3 rey de las cuatro partes del mundo,
- 4 que departe con Eštar y Annunītum;
- 5 sacerdote ungido de Anum, gobernador de Enlil,
- 6 vicario de Ilaba;
- 7 custodio de las fuentes del Irnina, del Tigris y el Éufrates;
- 8 proveedor de su poderío
- 9 a todos los r[eye]s.

Notas

1-3 Estas tres líneas –con la excepción de *šar Akkade* (cf. *infra* n. ad 2-9)– derivan claramente del inicio de una inscripción auténtica de Narām-Sîn, copiada en el período paleobabilonio en un contexto escolar (*JCS XXII/4 r. + PBS 5.37*)⁴⁵:

1	^d en-líl	'Ellil
2	il-šú	'ilšu
3	íl-a-ba ₄	'Il'aba
4	ġuruš ì-li	'eṭel 'ilī
5	'il'-la/-at-sú	'illassu
6	[na]-ra-am/-[^d]suen	[Na]rām-Su'en
7	[d]a-núm	dannum
8	[l]u gal	šar
9	[ki-ib-r]a-tim	kibrātim
10	[ar-ba-i]m	['arba 'i]m

“¹ Enlil; ² su dios, ³ Ilaba, ⁴ el joven entre los dioses, ⁵ su dios familiar: ⁶ [Na]rām-Suen, ⁷ [el] fuerte, ⁸ [r]ey ¹⁰ de las [cuatr]o ⁹ partes del mundo.”

Aquí la divinidad menor Ilaba⁴⁶ es invocada en cuanto numen familiar (*illassu*⁴⁷) de los monarcas acadios, junto al jefe efectivo del panteón nacional, Enlil.

2-9 El *šar Akkade* de la l. 2 y el resto de epítetos del presente pasaje encuentran un paralelo claro en otra inscripción de Narām-Sîn copiada en época paleobabilonia, ZA LXXXVII/1: 32 v. viii 21-ix 8⁴⁸:

viii 21	lu gal	šar
22	a-kà-dè ^{ki}	'Akkade
23	ù	u
24	lu gal	šar
25	[ki-ib]-<ra-tim>	[kibrātim]
26	[ar]-<ba-im>	['arba 'im]
27	[mu-ta-w]i	[mūtaw]i
28	[^d i nan]a	['Ašta]r
29	[an-nu-ni-ti]m	['Annunīti]m
30	[pa ₄ -ši]š	[pašī]š
31	[an] ^{r nim}	['A]nim

⁴⁵ Ed. y paralelos con el presente texto en Michalowski 1980: 234-235 –cf. asimismo Haul 2009: 62-63.

⁴⁶ Sobre esta deidad cf. Roberts 1972: 34, 148-149; Kienast 1994: 3 (s. «^da-ba₄»).

⁴⁷ Kienast 1994: 3a.

⁴⁸ Ed. del texto citado en Wilcke 1997a: 24 (cuya reconstrucción seguimos en general, si bien la numeración de las líneas es en ocasiones incierta).

32 en ₅ -si	<i>’iššiak</i>
33 ^d en-líl	<i>’Ellil</i>
34 šakkanakkum	<i>šakkanak</i>
35 il-a-ba ₄	<i>’Il’aba</i>
36 maškim-ge ₄	<i>rābiš</i>
37 bú-ra-at- { ^r DIM ^r }	<i>būrāt</i>
38 ir-ni-[na ^{id}]	<i>’Irni[na]</i>
39 [idigna ^{id?}]	<i>[’Idiqlat(?)]</i>
40 [ù [?]]	<i>[u(?)]</i>
41 [buranuna ^{id?-tim?}]	<i>[Purattim(?)]</i>
ix 1 mu-kí-in	<i>mukīn</i>
2 suḥuš-suḥuš	<i>išdī</i>
3 a-kà-dè ^{ki}	<i>Akkade</i>
4 mu-šu-ši	<i>mušūši</i>
5 dú-un-nim	<i>dunnim</i>
6 a-na	<i>ana</i>
7 ka-la	<i>kala</i>
8 lu gal ^l (IN) ^{ri}	<i>šarrī</i>

“viii 21 Rey 22 de Acad 23 y 24 rey 26 [de las cuatro 25 partes del mundo; 27 que depar]te 28 con [Ašta]r 29 [Annunītu]m; 30 [sacerdote ungi]do 31 de [A]num, 32 vicario 33 de Enlil, 34 gobernador (militar) 35 de Ilaba; 36 custodio 37 de las fuentes 38 del Irni[na, 39 del Tigris(?) 40 y(?) 41 el Éufrates(?); ix 1 erector 2 de los cimientos 3 de Acad, 4 proveedor 5 de poderío 6 a 7 todos 8 los reyes.”

Si bien las roturas de la tablilla impiden establecer con seguridad la secuencia de epítetos dedicados al rey⁴⁹, los paralelos generales con el texto que nos ocupa permiten utilizarlo para completar las lagunas⁵⁰; el paralelismo resultante muestra a su vez una dependencia del presente pasaje respecto de la inscripción previamente citada⁵¹, así como (parcialmente) también de JCS XXII/4 r. + PBS 5.37⁵².

5-6 El uso de *pašīšum* «sacerdote ungido»⁵³, epíteto exclusivo de los monarcas acadios⁵⁴, más el contiguo de *šakkanakkum*⁵⁵ e *iššiakkum* atestigua la dependencia del presente texto de la inscripción ZA LXXXVII/1: 31-32 y en general de los clichés propios de la titulación de dicha dinastía. Informa así de la pervivencia de dichos tópicos en la literatura producida en la primera mitad del segundo milenio, pero no necesariamente de las concepciones corrientes en época paleobabilonia sobre la relación entre el dios celeste y la monarquía⁵⁶.

⁴⁹ A lo que se añade la dificultad de leer algunos vestigios de los signos en la copia de Wilcke.

⁵⁰ Cf. Wilcke 1997a: 30 n. ad viii 36.

⁵¹ Haul 2009: 65-66 (cf. 59-94 para una discusión exhaustiva sobre la relación entre ZA LXXXVII/1: 31-32 y los dos textos literarios sobre la revuelta contra Narām-Sîn).

⁵² Haul (2009: 66²⁶) atribuye la yuxtaposición de elementos tomados de ambas fuentes a una voluntad de concentrar toda la titulación del rey al inicio de la narración.

⁵³ AHw 845a; CAD P 253b-255. Sobre este sacerdocio cf. Renger 1969: 143-172 (en el período paleobabilonio) y Sallaberger/Huber Vuilliet 2005: 630 (en general).

⁵⁴ Cf. Seux 1967: 222.

⁵⁵ Sobre la lectura del logograma KIŠ.ARAD (*šakkanakkum*) cf. Keetman 2019.

⁵⁶ Seux (1967: 222⁷⁶) hipotetiza una relación entre el título y la soberanía del monarca sobre la ciudad de Uruk. Sobre esta posibilidad cf. *infra* §3.7.

El epíteto *šakkanak Ellil* «gobernador de Enlil» no es en cambio tan frecuente, como tampoco lo es *iššiak Il'aba* «vicario de Ilaba»⁵⁷; la disposición inversa de la inscripción ZA LXXXVII/1: 31-32 v. viii 32-35 (*iššiak Ellil, šakkanak Il'aba* –cf. *supra*) es más acorde con la titulatura regia del tercer milenio⁵⁸. Es posible que la titulatura diferente del presente texto derive de una incomprensión por parte del escriba paleobabilonio de la lógica de los epítetos del período acadio⁵⁹, o simplemente a un mero estilismo.

8 Sobre *mušēšûm* «proveedor» y *dunnum* «fuerza, poderío» cf. la discusión en Haul 2009: 324-325 n. ad 8. Ya Tinney (1995a: 4a¹⁷) atribuyó la escritura *du-un-ni-is-sú* a un error del escriba, derivado de la presencia de la forma *du-un-ni-sú* (más probablemente *du-un-ni-su(su)*, de acuerdo con las convenciones paleoacacias) en el texto que se tomó como modelo. Sin embargo la inscripción ZA LXXXVII/1: 31-32, tenida habitualmente por dicho modelo, reza (v. ix 4-8, cf. *supra* n. ad 2-9): *mušūši dunnim ana kala šarrī*, sin posesivo. Es no obstante posible que el alumno que escribió el presente texto lo añadiera de su propia inventiva, o lo adoptara de otra inscripción.

⁵⁷ Cf. Seux 1967: 111 (*iššiak Il'aba*, s. «*iššiakki* ^dA.MAL»), 280 (*šakkanak Ellil*), donde sólo se recoge el presente texto –si bien *šakkanakkum* ^den-líl reaparece con cierta frecuencia en textos del rey cassita Kurigalzu I (s. XIV): ib. p. 448. Sobre el sentido de ambos títulos en este pasaje cf. Haul 2009: 323-324 n. ad 5s.

⁵⁸ Sobre *en₅-si* ^den-líl/*iššiak Ellil* cf. las referencias en Seux 1967: 116, 399. Nótese que este título suele seguir a *pašīš Anim* en las inscripciones donde se halla ésta última (cf. *infra* §3.7.1).

⁵⁹ Cf. Haul 2009: 66, que deriva la inversión de los apelativos de la posición de Narām-Sîn como rey de Acad y no de Nippur.

5- TEXTOS DE NATURALEZA INCIERTA

5.1 PRAK 2 C41

Sigla: AO 10661

Procedencia: Kiš

Género: incierto –posiblemente ritual¹

Fotografía: LAOS 4: 163

Copia: PRAK 2 C41 (pl. 9)

Edición: Wasserman 2016: 154-155, 162

Traducciones/estudios: de Genouillac 1925: 36; Borger 1967: 152; SEAL 4.1.3.9

Transliteración

- 1' [x] ʿxʿ [. . .]
- 2' [i]dʰ-duʱ-[úʰ . . .]
- 3' [q]é-er-bu-u[mʰ . . .]
- 4' eš₁₈-tár ù a-nu-u[m . . .]
- 5' ḥa-wi-ir-š[a . . .]
- 6' pé-el-luʰ(κU)-[du/di/daʰ . . .]
- 7' a-nu-um ʿùʿ [eš₁₈-tár . . .]
- 8' eš₁₈-tár ù a-n[u-um . . .]
- 9' šī-ma ʿxʿ [. . .]
- 10' κ[Uʰ . . .]
- 11' ʿx xʿ [. . .]

Transcripción

- 1' [. . .] . . . [. . .]
- 2' [i]ddû(?) [. . .]
- 3' [q]erbu[m(?) . . .]
- 4' Eštar u Anu[m . . .]
- 5' ḥāwerš[a . . .]
- 6' pellu[dû/â/î(?) . . .]
- 7' Anum u [Eštar . . .]
- 8' Eštar u An[um . . .]
- 9' šī-ma . . . [. . .]
- 10' . . . [. . .]
- 11' . . . [. . .]

Traducción

- 1' [..] .. [...]
- 2' [l]anzaro[n(?) ...]
- 3' [a]ll[í(?) ...]

¹ Wasserman 2016: 155⁴⁰¹.

- 4' Eštar y Anu[m ...]
- 5' S[u] marido [...]
- 6' Los rit[os(?) ...]
- 7' Anum y [Eštar ...]
- 8' Eštar y An[um ...]
- 9' Ella .. [...]
- 10' .. [...]
- 11' ... [...]

Notas

1' Añadimos una línea al principio, pues el trazo horizontal visible en la fotografía sobre el signo que parece ser un *Á* pertenece claramente a un renglón inmediatamente superior.

2' La reconstrucción aquí presentada es por completo hipotética: aunque el primer signo puede identificarse como *Á*, el segundo no parece de entrada ser un *DU*, pues el segundo trazo superior es completamente horizontal, lo que teóricamente correspondería mejor a un *AB* –si bien ciertos rasgos arcaicos² del grupo de fragmentos en el que Wasserman³ incluye el presente texto podrían explicar la disposición de las cuñas. Tal vez sería posible leer: [*f*]*a-ab* «es bueno».

3' Wasserman⁴ lee: [*q*]*é-er-bu-u[š . . .]* (locativo más posesivo), con significado más o menos idéntico al de la lectura aquí propuesta (caso locativo solo). A nuestro parecer los trazos del último signo casan mejor con un signo *UM* que con un *UŠ*.

5' Wasserman⁵ translitera: *ḥa-wi'-ir-š[a . . .]*, leyendo *IGI* en el segundo signo, como hiciera previamente de Genouillac en su copia. No obstante, creemos poder apreciar en la fotografía un pequeño trazo oblicuo junto a la cabeza de la cuña vertical, lo que confirmaría la presencia del signo *PI*.

De la presencia del término *ḥāwerum* «marido» más el posesivo femenino Wasserman⁶ infiere que el texto trata de un tema amatorio y que Eštar y Anu aparecen como un matrimonio; dicha relación entre ambas deidades –con la misma terminología– está de hecho atestiguada en nuestro corpus (cf. *supra* n° 2.1 l. 45: *išti Anim ḥāwerīša*). No obstante, el carácter fragmentario del texto vuelve imposible afirmarlo con certeza: desconocemos tanto la razón del empleo de *ḥāwerum* como la identidad del personaje masculino del que es apelativo y del femenino al que se refiere el sufijo posesivo. Por lo tanto no se puede demostrar que *ḥāwerša* indique el papel de Anu como esposo de Eštar.

6' Seguimos la interpretación de Wasserman⁷. Si bien el último signo parece más un *KU* que un *LU*, la única palabra que casaría con el uso de aquél sería *pilkum* «linde, frontera»⁸, que no parece tener mucho sentido aquí.

² E. g. los trazos verticales del signo *BI* en l. 6'.

³ 2016: 154-155.

⁴ 2016: 162.

⁵ 2016: 162.

⁶ 2016: 162 n. ad 4'.

⁷ 2016: 162 (cf. n. ad 5').

⁸ *AHw* 863; *CAD P* 373b-374a.

10' Wasserman⁹ opta por leer un signo šu, tal vez como parte del nombre del rey Šu-Sîn de la tercera dinastía de Ur¹⁰. Sin embargo, tanto la copia como la fotografía parecen sugerir la presencia de alguna cuña vertical en la parte izquierda del signo, lo que casaría mejor con un ku.

⁹ 2016: 162.

¹⁰ Previamente (Wasserman 2016: 154) agrupaba una serie de textos publicados por de Genouillac (1925) en base principalmente a la paleografía y a la mención de este monarca.

PARTE II

Análisis

1. ANU COMO DIOS CELESTE

Es una constante de las presentaciones generales de la religión mesopotámica la afirmación de que el dios Anu es el patrono del cielo, cuando no directamente –al menos «en origen»– el cielo personificado¹. Aparte de su aparición en las fuentes en contextos vinculados a la región superior (cf. *infra* §1.1), habla a favor de esta apreciación la propia etimología del nombre: Anu(m) no es sino la forma acadia del sumerio An², un término –tal vez pronunciado originariamente [ʾān]³– que significa (como el acadio *šamû* o el hebreo שָׁמַיִם) simplemente «cielo»⁴. Esta caracterización lo sitúa en un plano similar al de otras divinidades eurasiáticas, que amén de ser padres y/o soberanos de la sociedad divina parecen constituir una representación antropomórfica del elemento celeste⁵.

La frecuencia de las referencias a la dimensión celeste de Anu en los textos de nuestro corpus –como en general en la literatura mesopotámica– sugiere que ésta constituye uno de los rasgos más importantes de la caracterización del dios (al menos) en el período que nos ocupa. Sería ciertamente erróneo por nuestra parte inferir⁶ de la etimología, apoyada por estas referencias al carácter celeste del numen, que la dimensión urania es *el elemento básico, originario*, de la personalidad mítica de Anu: dando por buena la premisa de que se pueda alguna vez atisbar la caracterización «originaria» de una figura divina –pues siempre hubo algo antes en el pensamiento humano–, nada hace pensar que la figuración más antigua que se pueda establecer de una determinada divinidad haya de corresponderse exclusivamente con el significado de su nombre y los elementos de su mitología concordantes con éste⁷. Es probable –aunque

¹ Smith 1876: 54; Sayce 1887: 186; Jastrow 1898: 89; id. 1905: 84; Clay 1906: 50; Ebeling 1928c: 115a; Barton 1934: 245-246; Kramer 1944 *passim*; Jacobsen 1946b: 138; Bottéro 1952: 35; CAD A₂ 146b; Komoróczy 1973: 42 (“The god of the sky, more correctly the deified sky”); Jacobsen 1976: 95; Hutter 1999: 388a; Edzard 2004: 579; Schneider 2011: 57; Hrůša 2015: 39. Van Dijk (1971a: 535a) parece subrayar la dimensión naturalista del dios al referirse a él como «der Vätergott der Naturgötter».

² Cf. la ecuación de los nombres en ambas lenguas al inicio de la lista de dioses An=Anum (CT 24.1 r. i 1 [ms. C, neosirio] // CT 24.20 r. i 1 [ms. B, medioasirio]): an | ^da-nu-um. Acerca de la acadianización del nombre ya en el tercer milenio cf. Roberts 1972: 16.

³ Por una vocal larga se inclina Edzard (2003a: 13). Sobre la posible existencia de una pausa glotal en posición inicial en palabras como an cf. Jagersma 2010: 39 –quien sin embargo no se pronuncia sobre la longitud de la vocal.

⁴ Cf. AHw 1160a («šamû I» sección léxica); CAD Š₁ 339a-340a («šamû A» secciones léxica y bilingüe –nótese asimismo los testimonios en ambos diccionarios de la utilización de an como logograma para šamû); ePSD2 «an [SKY]»; Horowitz 2011: 223; Attinger 2019b: 14b.

⁵ Esta clase de dioses se encuentra documentada en poblaciones indoeuropeas, urálicas y altaicas. Acerca del *Dyeus protoindoeuropeo y sus sucesores en general cf. Seebold 1991: 29-31; West 2007: 166-170; sobre el védico Dyaus en particular cf. todavía Keith 1925: 95-96; también Jamison/Bereton 2014: 50-51. Sobre los dioses supremos celestes de los pueblos de lengua urálica cf. Vértes 1999: 466-471, 631-632. En lo referido al dios «altaico» Tängri cf. Roux 1956a-d y 1999: 255-258. En el caso del soberano celeste chino Tiān, existe una tendencia reciente entre los estudiosos a considerar su figura un desarrollo relativamente tardío –cf. Creel 1970: 493-506; Eno 1990: 17.

⁶ Como parece desprenderse de varios de los trabajos citados en la n. 1.

⁷ Las observaciones de Dumézil (1974: 187) acerca de Júpiter son en gran medida válidas también para Anu: “Mais ici se commet fréquemment une première erreur. L’antiquité et la transparence du nom une fois reconnues, on en conclut que le Jupiter primitif n’était que ce que signifie ce nom, et l’on s’appuie sur la valeur du dieu védique [Dyaus] homonyme, qui n’est en effet que le Ciel et qui n’a pour fonction

indemostrable, debido a la ausencia de evidencia– que tanto el aspecto patriarcal del dios (§2) como su vinculación con la supremacía divina y humana (§3) fuera ya desde época muy antigua aspectos tan constitutivos de la naturaleza del sumerio An como su asociación a la región celeste.

Algunos de los rasgos de la caracterización urania de Anu según se infiere de los testimonios de nuestro corpus merecen un tratamiento particular: la consideración de la deidad como personificación del elemento natural, y consecuentemente su papel en las concepciones cosmogónicas, y la relación entre el cielo «alto» y el cielo «bajo» o atmosférico –esto es, entre las funciones de Anu y las de Adad. Estas cuestiones se discutirán en sucesivos apartados.

1.1. Caracterización urania de Anu

Dentro de nuestro corpus textual, la estrecha asociación entre Anu y la región celeste se aprecia en primer lugar en pasajes de tenor cosmológico y/o cosmogónico. Así, en el ensalmo CUSAS 10.11 (nº 3.6) ya se denomina al grupo de las «hijas de Anu» como «brillo del cielo» (*nipih šamê*, l. 2) y un poco más adelante se menciona una región cósmica conocida como «cielo de Anu» (*šamû ša Anim*, l. 4); en el prólogo paleobabilonio de *Etana* (nº 1.1) las insignias de la realeza, dispuestas frente al dios, se hallan precisamente en el cielo, indicando que ése es también el lugar correspondiente a Anu (nº 1.1 11-12):

- 11 *ḥaṭṭum me 'ānum kubšum u šibirru(m)*
12 *quḏmiš Anim ina šamā'ī šaknū*

- 11 Cetro, tiara, corona y cayado
12 hallábanse ante Anu en el cielo.

Asimismo en la recensión paleobabilonia de *Gilgameš* se hace referencia –en el contexto de un sueño donde Gilgameš presencia una serie de prodigios celestes– a un meteorito, trasunto de Enkidu (cf. nº 1.4 n. ad A 7), como un «bulto» (*kišrum*) no meramente uranio, sino específicamente de Anu (nº 1.4 A 6-7):

- 6 *ibbišūnim-ma kakkabū šamā'ī*
7 *kišrum(!) ša Anim imqut ana šērīja*

- 6 las estrellas del cielo empezaron a distinguirse,
7 (y entonces) un *bulto* de Anum cayó ante mí.

Este «bulto», claramente un meteorito, sirve así de indicador del origen uranio de Enkidu y de su relación estrecha con el dios de dicha región⁸.

qu'une paternité universelle (...) C'est cela et cela seul que les pères des Romains auraient trouvé dans leur héritage. Ce raisonnement, qui a semblé si évident à beaucoup d'auteurs qu'ils n'ont pas même songé à le formuler, méconnaît deux faits, l'un familier à quiconque étudie les panthéons des peuples dits demi-civilisés : il n'y a pas solidarité limitative entre le nom et la définition d'un dieu, entre l'étymologie et la compréhension d'un concept divin ; l'autre, familier à qui pratique la comparaison entre les religions de peuples apparentés : des dieux de noms différents peuvent, dans des structures parallèles, occuper des places homologues et, inversement, des dieux de même nom peuvent avoir été affectés, avoir glissé à des places différentes."

⁸ Sobre la importancia de este pasaje para la dimensión creadora de Anu cf. *infra* §1.3.2.

En el plano cosmogónico, el poema *Atraḫasīs* contiene en su prólogo un reparto del universo entre los grandes dioses, en el que Anu toma posesión de sus dominios subiendo al cielo –en contraposición a la atribución de la tierra a Enlil y de las regiones acuáticas a Enki– (nº 1.2 A 13-16):

- 13 *Anu īteli š[a]mēša(m)*
 14 *[Ellil ī]huz eršetam ba 'ulātuššu*
 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššiki(m)*

- 13 Anu subió al cielo;
 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
 16 se los [die]ron al noble Enki.

en un reparto que no es exclusivo de este texto, pues evoca un pasaje de la composición sumeria *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* (ll. 11-13⁹):

- 11 *ud an-né an ba-an-de₆-a-ba*
 12 *^den-líl-le ki ba-an-de₆-a-ba*
 13 *^dereš-ki-gal-la-ra kur-ra saĝ-rig₇-bi-šè im-ma-ab-rig₇-a-ba*

- 11 Cuando An se hubo llevado el cielo,
 12 Enlil se hubo llevado la tierra
 13 y hubieron dado a Ereškigala el regalo del inframundo.

Unos versos más abajo, los dioses del cortejo de Anu (*šūt Anim*) aparecen subiendo a los cielos (nº 1.2 A 17): *[šūt Ani]m īlū šamēša* “[los de Anu]m subieron al cielo”, complementando la acción de la deidad titular de dicha región cósmica. Esta situación *ab initio* del plano de acción del numen en el cielo se perpetúa en la narración mítica subsiguiente. De este modo las sucesivas apariciones de Anu a lo largo de *Atraḫasīs* tienden a circunscribir su área de influencia a esa región –como por lo demás sucede también con los otros grandes dioses. Cuando Enlil, residente en la tierra¹⁰, convoca a Anu y Enki para afrontar la revuelta de los Igigū, éstos deben viajar desde sus respectivos dominios cósmicos –en el caso de Anu se trata de «bajar» (*warādum*, aquí en forma Š)– (nº 1.2 B 97-100):

- 97 *šupur Ana[m] lišēridū[nim-m]a*
 98 *Ea libbikūnim ana m[aḥrīk]a*
 99 *išpur Anam ušēri[dūni]ššu*
 100 *Ea ibbikūnim ana ma[ḥrī]šu*

- 97 (Nuska dice:) “¡Avisa a Anu[m], que (le) hagan bajar,
 98 y que traigan a [t]u pr[esencia] a Enki!”
 99 (Enlil) avisó a Anum, (y lo) hicie[ron bajar],
 100 (y) llevaron a Enki a su pr[esen]cia.

⁹ Sobre el paralelismo entre ambos textos cf. nº 1.2 n. ad A 13-16.

¹⁰ Como se desprende de los pasajes del presente apartado donde se le menciona –cf. Lambert 1971b: 545a. Sobre los dominios tradicionalmente adscritos a Anu y a Enlil cf. *infra* §3.2.

Este desplazamiento descendente desde su morada superior hasta la residencia de Enlil se corresponde con la petición que le dirige éste último cuando, asustado como un monarca terrenal¹¹, le ruega que evacúe al cielo el gobierno divino (encarnado en el «poder», *paršum*) para formar –presumiblemente en el mismo cielo– un gabinete de crisis (nº 1.2 C 168-173):

168 *Ellil i[ttas]ar awāssu*
 169 *issaq[ar ana q]u[r]ādi(m) Anim*
 170 *ete[llī ištīk]a ana šamā`ī*
 171 *[paršam tabal-mi liqe qāt idīka]*
 172 *[ašbū Anūnakū maḥarka]*
 173 *[ila(m) ištēn šisī-ma liddišū paršī]*

168 Enlil t[omó no]ta de sus palabras
 169 (y) hab[ló al h]é[r]oe Anum:
 170 “Señ[or mío, conti]go al cielo
 171 llév[a]te (mi) poder, [hazte con] tu [par]te de la *responsabilidad*.
 172 [Sentados los Anuna en tu presencia,]
 173 [convoca a un dios (cualquiera) para restablecer los poderes.]”

Asimismo le encomienda Enlil, durante el envío de las plagas que preceden al Diluvio, la vigilancia de Adad –y por consiguiente de las lluvias– en los cielos¹² (lit. «en lo alto»):

Nº 1.2 D 16-17:

16 *iššur Anu(m) [Ad]ad elēnu*
 17 *anāku aššur eršetam šaplītam*

 16 Anu vigilaría a [Ad]ad en lo alto
 17 (y) yo vigilaría la tierra baja.

D 30-31:

30 *iššur Anu(m) Adad elēnu*
 31 *anāku aššur eršetam šaplītam*

 30 Anu vigilaría a Adad en lo alto
 31 (y) yo vigilaría la tierra baja.

F 3-4:

3 *mīnam iššur Anum Adad [elēnu]*
 4 *u atta mīnam taššu[r eršetam] šaplī[tam]*

 3 ¿Por qué vigiló Anum a Adad [en lo alto]?
 4 Y tú, ¿por qué vigilast[e la tierra] baj[a]?

G 25-26:

25 *[išš]ur Anu(m) Adad elēnu*
 26 *[an]ā[k]u aššur eršetam šaplītam*

¹¹ Cf. Bottéro/Kramer 1989: 579.

¹² Sobre la interpretación del pasaje cf. nº 1.2 n. ad D. Acerca de la relación entre Anu y Adad cf. *infra* §1.4.

25 Anu [vigi]laría a Adad en lo alto

26 (y) [y]o vigilaría la tierra baja.

y es precisamente su desplazamiento (un «vuelo», *naprušum*¹³) por el firmamento –que implica un abandono de dicha vigilancia sobre el dios de la tormenta– el que permite que la lluvia caiga y los campos reverdezcan (nº 1.2 E):

1 [ip]pariš Anum ina šamā`i

2 mīlum ina nagbim ukattim ṣ[ēra(m) r]apša(m)

3 šammī imlū ugārū

4 bub[ū]tiš nišī tiwītiš mātīm

1 Anu [ech]ó a volar del cielo

2 (y) la inundación de las fuentes cubrió la [a]mplia e[stepa].

3 De hierba llenáronse los prados

4 para ali[m]ento de la gente, para sustento del país.

La presencia continua de Anu en la región celeste no se restringe a *Atraḫasīs*, sino que aparece atestiguada en otros textos de nuestro corpus. En el himno a Ningêšzida CUSAS 10.7 (nº 2.5) esta divinidad “provee de alimento a Anu en los cielos” (*ušakkal Anam ina šamê*, l. 9); puesto que a continuación hace lo propio con otras divinidades de relieve, cuyo lugar de residencia (terrenal) se menciona (Enlil: Nippur, Šamaš: Sippar, Adad: Eugalgal, Eštar: Eana), se pone de manifiesto no sólo la estrechísima relación entre Anu y el cielo sino especialmente la residencia continua del dios allí.

Algunos de los pasajes citados más arriba hacen referencia a la dimensión atmosférica de la naturaleza del dios, parcialmente solapada con las atribuciones del dios propiamente atmosférico Iškur/Adad (cf. *infra* §1.4). Esta dimensión aparece reflejada también en otro pasaje de nuestro corpus: en el recto de la tablilla *AfO* L: 13 el dios uranio asegura a un personaje masculino –presumiblemente el rey¹⁴– la fertilidad del mundo natural, ejemplificada en la abundancia causada por las lluvias (nº 2.4 A 12'-15'):

12' ištīmšum ṣulmū ḥengallašu apia(m)

13' [r]ādam šīr Adad nuḥuš apētim

14' [ipt]ē-mi ṣerret šamā`i

15' [ulla]d(?) rēm eršetim innib inbu(m)

12' Para él decretó nubarrones: su(?) abundancia, la *nubosidad*,

13' [la t]ormenta –la carne de Adad– (y) la abundancia para la multitud.

14' “[Abri]ó la *ṣerretum* celeste:

15' ¡el seno de la tierra [da a lu]z(?), el árbol da fruto!”

Es asimismo probable que la mención de unas «grandes moscas» (*subbū rabūtum*) en la alocución de la «diosa-madre» tras contemplar la destrucción causada por el Diluvio en *Atraḫasīs*, si se refiere al establecimiento del arco iris¹⁵, constituya una alusión

¹³ *AHw* 740b; *CAD* N₁ 314.

¹⁴ Cf. nº 2.4 n. ad A 12'-13'.

¹⁵ Kilmer 1987: 179-180.

velada al aspecto de proveedor de lluvia, o de soberano de los fenómenos celestes en general, de Anu (nº 1.2 I 46-47):

- 46 *u šī iḫē-ma ana subbē rabūti(m)*
 47 *ša Anu(m) ilulu ip-pān qa[dmī]*

- 46 Ella misma se aproximó a las grandes moscas
 47 que Anu le colgara frente a los nú[menes]

y es posible que una noción similar subyazca, aun si indirectamente¹⁶, a la descripción de la «preñez» provocada entre los animales por la misma deidad en el conjuro CUSAS 32.25 (nº 3.2 4-5):

- 4 *kīma Anu(m) šar šamē irḫū*
 5 *būl Šakkan rēšam lušūrī-ma*

“⁴ Igual que Anu, rey del cielo, fecundó ⁵ el rebaño de Šakkan, quiero yo preñar al individuo.”

Otros pasajes contenidos en nuestro corpus describen el dominio de Anu sobre la región celeste en términos más genéricos. El himno a Amurru OECT 11.1 (nº 2.8) 1-2 parece designar al dios como «el celeste» (*ša šamē*)¹⁷, y en el himno a Marduk RA LXXXVI: 81 (nº 2.7 9) «Anu» aparece como el nombre/epíteto de esta deidad en los cielos (*eliš ina šamā`ī Anum šumšu* “arriba en los cielos su nombre (es) Anum”). El dominio de Anu sobre su ámbito cósmico se explicita en el ensalmo previamente citado CUSAS 32.25 (nº 3.2 4), donde el numen es denominado «rey del cielo» (*šar šamē*); el mismo epíteto se emplea en *Atraḫasīs* en paralelo a la expresión del reinado de Enki en el Apsū (nº 1.2 B 101-102):

- 101 *wašīb Anu šarri [šam]ē*
 102 *šarri Apsī Ea . . [. . .] . . .*

- 101 Estaba sentado Anu, el rey del [cie]lo;
 102 el rey del Apsū, Enki, ...

Una descripción peculiar aparece al inicio de la historiola de un conjuro dirigido contra el «gusano» (*tūltum*), YOS 11.5 r. 1-8 (nº 3.1) donde se coloca a la divinidad a la cabeza de una cadena de generaciones que dan origen al mal a combatir. Anu aparece como progenitor del cielo físico (*Anu irḫiam šamē* “Anu engendró el cielo”, l. 1); concepción que, si bien aparece como insólita en el contexto de nuestro corpus, concuerda un texto del primer milenio que hace uso del verbo *reḫûm* «engendrar» y con otros que utilizan *banûm* «crear»¹⁸, por lo que debe considerarse genuina¹⁹. Tal vez la misma tradición subyazca al epíteto *abi šamē*, traducible como «padre del cielo», empleado en la l. 60 del texto litúrgico YOS 11.22 (nº 2.9); sin embargo, puesto que el apelativo puede también entenderse sencillamente como «padre celestial»²⁰, este punto no puede asegurarse.

¹⁶ Cf. *infra* §1.4.2.

¹⁷ Sobre las dificultades del texto cf. nº 2.8 n. ad 1-2.

¹⁸ Para las referencias, así como una discusión sobre el significado del verbo *reḫûm* en esta frase, cf. nº 3.1 n. ad 1.

¹⁹ Sobre las implicaciones cosmogónicas de este texto cf. *infra* §1.3.

²⁰ Cf. la discusión en nº 2.9 n. ad 61-62.

Como ya se adelantó, todas estas referencias contribuyen a presentar al dios Anu una divinidad –al menos durante la época paleobabilonia y en lo que a las letras acadias se refiere– estrechamente vinculada a la región cósmica superior. Esta concepción no se restringe al período que nos incumbe, como prueba ya la propia etimología del teónimo (cf. *supra*), así como los paralelos recientes de YOS 11.5 o las referencias al dios como *šar šamê* en textos del primer milenio²¹. Asimismo *Enūma eliš* IV 145-146 muestra a Marduk erigiendo tres lugares cósmicos (Ešgala, Ešara y *šamāmū* «los cielos») y asignándoselos a los tres grandes dioses Anu, Enlil y Ea:

145 *Ešgala Ešara ša ibnū šamāmī*
146 *Ana Ellil u Ea māḥāzīšun ušramma*

145 En Ešgala, Ešara y el cielo,
146 en sus santuarios instaló (Marduk) a Anu, Enlil y Ea.

Puesto que en este reparto la región urania corresponde necesariamente a Anu²², la asociación entre la deidad y el elemento natural bajo su jurisdicción queda nuevamente establecida. Esta noción se corresponde igualmente con una de las denominaciones de la región celeste: an-dúr-ru-na/an-durun-na «donde vive An»²³ y con el hecho de que en épocas más recientes el más elevado de los niveles del cielo fuese conocido precisamente como «cielo de Anu» (*šamū ša Anim*)²⁴. En los posteriores poemas de *Etana* y *Adapa* los respectivos protagonistas suben al cielo, a la presencia de Anu²⁵.

Si se amplía el horizonte a la literatura sumeria conservada (principalmente) en manuscritos también paleobabilonios, encontramos nuevamente frecuentes alusiones al carácter celeste de An(u), atestiguando un acervo común subyacente a la literatura en ambas lenguas. Además del prólogo, mencionado más arriba en el presente apartado, de *Gilgameš*, *Enkidu y el inframundo*, caben mencionarse otros pasajes de relevancia. Así, la composición *Enki y el orden del mundo* presenta al dios de Eridug compartiendo tarea con An en una sala del trono situada, según parece, en el cielo (ll. 74, 199): an lugal-da parag an-na-ka di si sá-e-me-en “soy el que junto al rey An dicta las sentencias en el pabellón celeste”; en-zu en idim an lugal-da barag an-na-ka i-im-tuš “tu señor, el señor notable, se sentó con el rey An en el pabellón celeste”²⁶. El himno a Innana *Inninšagura* muestra a la diosa de Uruk subiendo al cielo montada en siete «grandes perros» (l. 105): ur gal-g[a]l 7-bi ba-e-u₅ an-na ba-e-éd-dè “montas en siete grandes perros (cuando) subes al cielo”²⁷. Estas referencias apuntan nuevamente a la morada celeste del numen.

²¹ Cf. todavía Tallqvist 1938: 236.

²² Horowitz 2011: 127; Seri 2012: 14.

²³ Acerca de este nombre cf. Horowitz 2011: 225.

²⁴ Cf. n° 3.6 n. ad 4.

²⁵ La recensión acadia de *Adapa* se conoce sólo a partir del período mediobabilonio (Izre’el 2001: 47-49); la recensión paleobabilonia recientemente publicada (Cavigneaux 2014) fue redactada en sumerio. En cuanto a *Etana*, los fragmentos conservados de la versión paleobabilonia no conservan la referencia al encuentro de Etana con Anu en la morada urania de éste.

²⁶ Ed. Benito 1969: 89, 118 (l. 74) y 96, 124 (l. 199); ETCSL 1.1.3. Ciertamente la construcción parag an-na-ka podría igualmente traducirse por: “en el pabellón de An” (cf. Benito 1969: 118 –¡pero no en p. 124!– y ETCSL).

²⁷ Ed. Sjöberg 1975b: 189; ETCSL 4.07.3 –seguimos el texto del ms. D. La traducción de Sjöberg: “you come out from heaven”, mantenida en ETCSL (cf. asimismo Black/Cunningham/Robson/Zólyomi 2004:

1.2. Anu: ¿señor del cielo o cielo personificado?

En la introducción al presente capítulo se señaló que la *communis opinio* considera a menudo a Anu no sólo como señor del cielo sino como personificación del propio elemento natural, haciendo hincapié en la dimensión naturalista del numen –si bien se debe señalar que ninguno de aquellos autores especifica en qué consiste exactamente dicha dimensión naturalista²⁸. Esta idea se vería en un principio apoyada por la aparición de la divinidad ctónica Uraš –y de su ¿equivalente? *Ki* «tierra»– en las letras sumerias y las listas de dioses como su compañera (cf. *infra* §2.3).

El panorama paleobabilonio, según se trasluce de los textos de nuestro corpus, es diametralmente opuesto. Prácticamente todos los pasajes citados en el apartado precedente traslucen una concepción plenamente antropomórfica de la divinidad; no solamente en lo que se refiere a sus acciones, sino a su relación con el cielo físico: Anu es rey del cielo e impera y mora en él, pero en ningún caso se afirma una identidad, siquiera vaga, entre el dios y el elemento. Así, la referencia a un meteorito como a un «bulto de Anu» en lugar de un «bulto celeste» en *Gilgameš* (nº 1.4 A 7) se refiere claramente a la proveniencia del objeto de una región bajo el dominio de esta divinidad.

En lo que se refiere a la literatura mesopotámica en general y a sus lenguas, desconocemos la existencia de expresiones similares al latín *sub Ioue* «bajo Júpiter (= al sereno)»²⁹. Hay sin embargo pasajes susceptibles de interpretarse en términos de una identificación (casi) total entre el dios y el cielo; destaca entre ellos la l. 26 de la primera

96), es poco verosímil en términos tanto gramaticales como semánticos. Las líneas siguientes describen la recepción de la diosa por parte de An, lo que sugiere una subida de aquélla a los dominios de éste último; una interpretación naturalista, que vería en este pasaje una referencia a la aparición de Venus en el firmamento, sería igualmente adversa. En términos estrictamente gramaticales, el sufijo /-a/ que acompaña a an ha de entenderse con toda probabilidad como un locativo con función ingresiva –cf. Jagersma 2010: 176: “the locative can refer to a location where something or someone is located or comes to be located”. Este autor, en su discusión sobre los usos del locativo (ib. pp. 176-179) no recoge ningún ejemplo de uso del sufijo en sentido egresivo, que requeriría la presencia del ablativo /-ta/.

²⁸ Uno de los autores allí mencionados se distancia sin embargo de dicha opinión en otro de sus escritos (van Dijk 1971b: 445-446): “Sobald wir den Gottesbegriff in den frühgeschichtlichen Perioden erfassen können, ist er transzendental und anthropomorphistisch, (...) Die sumerische Sprache gibt uns selbst die Möglichkeit zu entscheiden, ob an das Naturphänomen als solches oder an die Gottheit gedacht wird. Das Sumerische unterscheidet nicht grammatische Geschlechter, aber die Sprache bezieht ihre Nomina auf grammatische Wortklassen, je nachdem sie Personen (Menschen) betreffen oder auf leblose Gegenstände hinweisen. Diese Regel hat absolute Gültigkeit, und die Anwendung verschiedener Morpheme ist durch sie bedingt. Wenn der sumerische Verfasser die physische Realität im Sinn hatte, konstruierte er seine Sätze in Übereinstimmung mit der Neutrumklasse; dachte er an den Himmels Gott, dann in Übereinstimmung mit der Personklasse. Für den Sumerer war Person dasselbe wie Mensch; in der Personifikation liegt so schon die Voraussetzung für den Anthropomorphismus.”

²⁹ Que por lo demás podría entenderse en el sentido de «bajo Júpiter (en cuanto habitante del cielo)», o al menos haberse reinterpretado así. A este respecto cabe mencionar que, en su intento de presentar al Zeus «originario» como el mero cielo animado, A. B. Cook (1914: 6) se basó, entre otros, en dos pasajes literarios de Aristófanes y Eurípides donde aparece la expresión πρὸς τὸν Δία «hacia Zeus (= hacia el cielo)»; ¿cabría la posibilidad de interpretar en algún caso la forma sumeria an-šè en el sentido de «hacia An», es decir, hacia el cielo personificado? Cf. Jagersma 2010: 180: “The terminative case is mostly found with non-human noun phrases but occurs with human phrases too”; ib. p. 260: “The prefix {ši} can have non-human or human reference.” Aun si así fuese el caso, se podría interpretar también como «hacia An (en cuanto habitante del cielo)» –y de hecho lo mismo sucede con la expresión griega.

tablilla de la composición mitológica *Lugale*, donde el cielo/An copula con la tierra, dando lugar en el verso siguiente al nacimiento de Asakku, el adversario de Ninurta³⁰:

- 26 lugal-ĝu₁₀ an-né ki sig₇-ga ĝiš im-ma(-ab)-du_{g4}
bēlu Anu erṣeta bānīta irḥē-ma
 27 ^dnin-urta ur-saĝ ní nu-zu á-sàg mu-un-ši-ib-dúd^{ud}
ana Ninurta qarrādi lā ādiri Asakki ūtallissu

- 26 sum.: Rey mío, el cielo copuló con la tierra verde;
 ac.: Señor, Anu preñó a la tierra verde;
 27 y (ésta) dio a luz a Ninurta, al guerrero que no teme a Asag/Asakku.

La identificación se puede inferir de la presencia en la traducción acadia del teónimo «Anu» en vez del nombre común *šamû*. Los autores de esta última verosíblemente consideraban responsable de la cópula con la tierra al dios más que al elemento físico, pese a que la gramática del texto sumerio apunta de manera clara a éste: los pocos manuscritos que muestran el prefijo verbal final concuerdan en presentar el marcador /-b-/ de género inanimado. Puesto que la versión acadia –preservada en manuscritos bilingües– está documentada a partir del período mediobabilonio³¹, la posibilidad de una reinterpretación posterior del sentido original del pasaje se antoja tentadora³². Sin embargo, otros textos –uno sumerio y el otro acadio– si presentan claramente al dios celeste como compañero de la tierra física. El primero de estos pasajes es la introducción etiológica del *Debate entre el árbol y el junco* (5-8)³³, conservada en manuscritos paleobabilonios aunque originada probablemente en época de la tercera dinastía de Ur³⁴:

- 5 ki kug ki sikil-la an kug-ra ní-bi mu-na(-ab)-sag₇
 6 an diĝir maḥ-e ki daĝal-la dūb im-ma-ni(-ib)-nir
 7 a ur-saĝ ĝeš gi-bi-da-ke₄ šag₄(-ga)-bi na-ni(-in)-ri
 8 ki dūg áb zid-dè a dūg an-na da bí-íb-deg
- 5 La tierra santa, la tierra pura se embelleció para el santo An;
 6 An, el gran dios, eyaculó en la amplia tierra³⁵;
 7 impregnó su seno con el semen del héroe Árbol y (el héroe) Junco;

³⁰ Ed. van Dijk 1983a: 55 y 1983b: 34-35; ETCSL 1.6.2; Seminara 2001: 52-53. Cf. asimismo las traducciones de Jacobsen (1987: 237); Bottéro/Kramer (1989: 341); Black/Cunningham/Robson/Zólyomy (2004: 164); y Heimpel/Salgues (2015: 37) –todas ellas coincidentes en traducir an por «cielo», no por el teónimo «An».

³¹ Van Dijk 1983: 1; Seminara 2001: 31.

³² En algunos comentarios del primer milenio se menciona a Asakku, así como a demonios a él asimilados, como hijos de Anu (cf. Lambert 2013: 210-211).

³³ No existen ediciones críticas de esta composición. Transliteraciones y comentarios de las presentes líneas se encuentran en van Dijk 1964: 45-46, 49-51; Sjöberg 2002: 244-247; Wilcke 2007: 46 (partitura); Lisman 2013: 251, 254; Rubio 2013: 9-10. Compárese asimismo el comentario en Sallaberger 2019: 99-100.

³⁴ Van Dijk (1953: 36-37) sitúa la fecha de composición de los debates sumerios en general en el período de la tercera dinastía de Ur, en base a la mención de sus reyes en ellos –cf. asimismo Jiménez 2017: 21 sobre el presente debate en particular.

³⁵ No se puede descartar en principio que ki(-)daĝal constituya aquí un nombre del inframundo, tal vez análogo a ki-gal –nótese sin embargo que Katz (2014: 342b) no lo recoge. Los textos sumerios citados en el apartado precedente carecen de indicios de una cópula entre Anu (o el cielo físico) y el mundo de los muertos.

8 la tierra santa, la vaca buena (=fecunda), recibió el dulce semen de An.

El texto no está exento de dificultades, pues la l. 6 combina la referencia clara a la divinidad con el prefijo impersonal /-b-/ en función de sujeto; el verso siguiente muestra sin embargo el prefijo personal /-n-/ desempeñando la misma función y necesariamente con el mismo referente³⁶. El sujeto («An, el gran dios») y el prefijo personal de la línea siguiente caracterizan claramente a la divinidad como compañero sexual de la tierra física, concordando así con la versión acadia de *Lugale*³⁷.

Otro texto posterior, monolingüe en acadio (*Erra* I 28-29)³⁸, muestra claramente a Anu –no al cielo– preñando a la tierra y engendrando a los Sebettu:

28 *Anu šar ilāni eršeta irhē-ma*

29 *sebet ilāni uldaššum-ma Sebettu ittabi zikiršun*

28 Anu, el rey de los dioses, fecundó la tierra;

29 (ésta) le parió siete deidades, y (él) les puso por nombre «Siete».

Estos pasajes confirman la existencia de una tradición, atestiguada por lo menos desde principios del segundo milenio, que presentaba al numen antropomorfo Anu y no al elemento físico «cielo» como compañero sexual de la tierra física, una función atribuible al cielo físico ya en base al mero sentido común y visible en la mitología sumeria del tercer milenio (cf. *infra*), y que al menos en parte se puede tener por alusiva de la lluvia y otros fenómenos atmosféricos (cf. *infra* §1.4.1).

Debe notarse que recientemente J. Lisman³⁹ señaló la ambigüedad de algunos textos cosmogónicos del tercer milenio en lo que respecta al género del término an, debiendo éste ser leído en algunos casos como inanimado («el cielo») y en otros como animado («el dios An») –mientras que ki siempre aparece como vocablo inanimado («la tierra»)⁴⁰. Lisman infiere que las concepciones cosmogónicas sumerias más antiguas

³⁶ Los prefijos, apreciables en el uso de los signos -ib- e -in- respectivamente, son visibles en el ms. A (TCL 16.53 r. 6-7).

³⁷ Las razones del empleo de los distintos prefijos se nos escapan, pues ambos verbos parecen constituir formas *hamtu* transitivas. Teniendo en cuenta que el signo empleado para denotar el prefijo inanimado en l. 8 es -íb- y no -ib-, se podría barajar la posibilidad de un error por parte del escriba. Este último extremo resulta sin embargo imposible de demostrar.

³⁸ Sobre la fecha de composición de *Erra* cf. Cagni 1969: 37-45.

³⁹ 2013: 348-350.

⁴⁰ Ya van Dijk (1964: 47) señalaba el uso indistinto de ambos géneros en el prólogo cosmogónico del *Debate entre el árbol y el junco*; su interpretación del fenómeno parece favorable a la identificación entre el ente «natural» y el «sobrenatural» (sin que por otra parte se detenga en especificar el sentido concreto que habría de atribuirse a estos dos conceptos, propios del pensamiento religioso cristiano y posterior, en el contexto de la antigua religión mesopotámica): “En faisant cela, l’auteur nous fait sentir plus intensivement les deux aspects : le ciel et la terre, réalités cosmiques, et le Ciel et la Terre, êtres divins. L’expérience du naturel et du surnaturel alternent dans sa pensée.”

Lisman ofrece por su parte otro posible ejemplo de cópula entre el dios uranio y la tierra inanimada. El pasaje, escrito en ortografía UD.GAL.NUN, es IAS 114 i 12’-13’: ^d[G]AL.UNUG AMA-a | UD GIŠGAL u₆ ki EREN.TUKU, que Lisman (2013: 225) transcribe en ortografía normal y traduce como sigue: ^de n-ki tud-a | an uru₁₆ ù ki dilmun “Enki has been brought forth | by the mighty An and the luxuriant earth.” Podemos presumir (cf. Lisman 2013: 227-228 n. ad 12’-13’) que la caracterización animada que atribuye al cielo se basa en el epíteto uru(n), aplicado con frecuencia a An y que sugeriría la presencia de una divinidad. Más aún, ni siquiera es necesario postular un uso UD.GAL.NUN de GIŠGAL aquí, pues este signo posee un valor uru₁₇ (*ABZL* n° 189). No obstante, la cautela se impone. Más allá de las dificultades de lectura de algunos signos (cf. Keetman 2015: 102), cabe la posibilidad de que GIŠGAL posea aquí algún

imaginaban una evolución, dentro de la narración mítica, de un cielo inanimado y unido originariamente a la tierra a una divinidad propiamente dicha⁴¹. El análisis llevado a cabo por Lisman sugiere que ya desde antiguo la relación entre la deidad y el elemento físico era lo suficientemente estrecha como para que su presencia resultara ser prácticamente intercambiable en determinados contextos. No creemos que se pueda afirmar empero con total rotundidad que estos pasajes impliquen una identificación (completa) entre divinidad y elemento. Resulta pues conveniente reproducir aquí los pasajes teogónicos y/o cosmogónicos relevantes⁴²:

*Cilindro de Barton (MBI 1 = ASJ XVI: 43-46) i-ii*⁴³:

- i 1 ʿud-reʿ-a ud-re-šè
 2 na-nam
 3 ġe₆-re-a ġe₆-re-šè
 4 na-nam
 5 mu-re-a mu-re-šè
 6 na-nam
 7 ud na-du₇-du₇
 8 ním na-ġír-ġír
 9 ʿèšʿ nibru^{ki}
 10 ud na-du₇-du₇
 11 ním na-ġír-ġír
 12 an-né ki-da
 13 ġù am₆-dab₆-e
 14 ki an-da ʿġùʿ am₆-dab₆-ʿeʿ
 15 [. . .]
 [. . .]
 ii 1 igi-ʿzidʿ gal an-n[a]
 2 nin gal ^den-líl
 3 ^dnin-ħur-saġ
 4 igi-zid gal an-na
 5 nin gal ^den-líl
 6 ^dnin-ħur-saġ-ra
 7 ġèš mu-ni-dug₄

valor UD.GAL.NUN de uso poco frecuente, y que por tanto el an del presente texto represente no al dios sino el firmamento inanimado.

⁴¹ Lisman 2013: 158-159, 172. Nótese que Wiggermann (1992: 284) llega a una conclusión similar al separar el cielo An del dios An, haciendo descender a éste de aquél e identificando al primero con Anšargal. Puesto que a nuestro entender Anšargal no puede considerarse con certeza una antepasado de Anu (cf. *infra* §2.1), no podemos aceptar esta teoría *in toto*.

⁴² El prólogo del *Debate entre el árbol y el junco*, citado más arriba, no debe a nuestro juicio incluirse en este grupo. No hay en él vestigios de cosmogonía, pues nada se dice sobre el origen/creación del cielo y la tierra. La cópula entre ésta y An no forma parte de la génesis del universo, sino sencillamente la procreación de los dos protagonistas de la composición –lo que sitúa este pasaje en el mismo plano en que se hallan el episodio de *Lugale*, de nacimiento los Sebettu en *Erra* o el de la planta *nuġun* en *Innana* y la planta *nuġun* (cit. *infra* en §1.4.3). Dejamos asimismo de lado el texto IAS 114 i (cf. dos notas más arriba), en el que tanto la escritura UD.GAL.NUN como la ausencia de elementos gramaticales en la escritura de los verbos impiden establecer una interpretación segura.

⁴³ Ed. van Dijk 1964: 36-39; Alster/Westenholtz 1994: 18, 26-27, 32-33; Lisman 2013: 236-240.

8 ne ʾmuʾ-ni-sub₅
 9 a maš 7
 10 š[ag₄] mu-{x}-ni-ʾruʾ
 11 ki muš-ġír-da
 12 BAL.BAL am₆-da-za
 13 ʿíd maḥ
 14 níġ tur zu a mu-da-túm
 15 ʾpar₈ʾ-ra ʿíd-da-ke₄
 16 [...] ʾxʾ mu-[-...]
 [-...]

- i 1 En aquellos días, hacia aquellos días
 2 era así;
 3 en aquellas noches, hacia aquellas noches
 4 era así;
 5 en aquellos años, hacia aquellos años
 6 era así.
 7 La tormenta tronaba
 8 y relampagueaba –
 9 en el santuario de Nippur
 10 la tormenta tronaba
 11 y relampagueaba.
 12 El cielo junto a la tierra
 13 gritaba,
 14 la tierra gritaba junto al cielo.
 15 [...]
 [...]
- ii 1 Con la magnífica sacerdotisa *igizid* [de] An,
 2 la hermana mayor de Enlil,
 3 Ninḫursaġa –
 4 con la magnífica sacerdotisa *igizid* de An,
 5 la hermana mayor de Enlil,
 6 Ninḫursaġa,
 7 copuló⁴⁴;
 8 la besó
 9 y la simiente de siete mellizos
 10 depositó en su s[eno].
 11 La tierra con *la serpiente/el escorpión*
 12 departía(?).
 13 El Río divino,
 14 conocedor de *las cosas pequeñas*, trae consigo agua.
 15 Los canales del Río

⁴⁴ La identidad del compañero de Ninḫursaġa es desconocida: podría tratarse de Enki o del propio Enlil. En cualquier caso no de An (cf. *infra* §1.4.2).

16 ...

[...]

«Ukg. 15»⁴⁵:

- i 1 [. . .]
2 [κ]A[?] muš ʔhaʔ-mu-ni-sig-sig
3 ki-e delmun_x[?](SAL.KAB)-na dalla ha-mu-ak-e
4 mú-a-am₆ te-me-nam⁴⁶
5 ki-burù a-šè ma-si
- ii 1 [a]n uru₁₆-nam sul-le-éš al-gub
2 an ki téš-ba šeg₁₂ am₆-ge₄-ge₄
3 ud-ba en-ki nun-ki nu-se₁₂
4 ^den-líl nu-tíl
5 ^dnin-líl nu-tíl
- iii 1 ud-ʔdaʔ im-ma
2 ul-[la]-im-m[a]
3 ud nu-za[l]
4 ì-ti nu-è-è
- i 1 [El cielo(?) ...]
2 bajó ...
3 La tierra brillaba en su *esplendor*(?):
4 estaba crecida, estaba fresca;
5 los hondos pozos se llenaron *de* agua.
- ii 1 [A]n, el agosto, se irguió cual joven.
2 El cielo y la tierra bramaban unidos.
3 Por entonces (aún) no vivían Enki ni Nunki –
4 Enlil no vivía (aún),
5 Ninlil no vivía (aún).
- iii 1 Hoy: (era) el pasado año.
2 El princi[pio]: (era) el pasado añ[o].
3 La luz del sol (todavía) no lucí[a]
4 y la luz de la luna (todavía) no salía.

AOAT 25: pl. 8*⁴⁷:

- r. 1 a[n ur]u₁₆-né an mu-zala[g]-ʔge[?]
/ ki mu-kukku₅ kur-šè igi m[u-ĝál[?]]
2 burù a nu-bala níĝ nu-ĝar ki ʔdaĝalʔ
/ [. . .] ʔabsìn⁴⁸ nu-ak
3 išib maĝ ^den-ʔlílʔ-lá nu-ù-ĝál
/ [š]u-luĝ kug-ge ʔšuʔ nu-ù-ʔma-niʔ-du₇

⁴⁵ Ed. van Dijk 1964: 40-44; Sjöberg 2002: 229-239; Horowitz 2011: 140; Lisman 2013: 230-235; Rubio 2013: 4-6. Cf. asimismo van Dijk 1976: 130; Römer 1993: 355-356; Bauer 2015 y Sallaberger 2019: 98.

⁴⁶ O bien: me te-nam “era (como) un ornamento”.

⁴⁷ Ed. van Dijk 1976: 128-132; Sjöberg 2002: 239-244; Horowitz 2011: 138-139; Lisman 2013: 243-250; Rubio 2013: 6-8. Cf. Römer 1993: 353-354.

⁴⁸ O tal vez: uru₄ –el signo es difícil de reconocer.

- 4 [egí[?]-zi]d[?] an-na-[?]ke₄ šu[?] nu-[?]ù-tag[?]
/ [zà[?]]-[?]mí[?] [nu[?]]-di
- 5 [an k]i téš-bi-a mu-lug
- 6 [nam[?]-dam[?]]-[?]šè nu[?]-ù-[?]du₁₂[?]-du₁₂
- 7 [?]ud nu-zalag[?] ĝe₆ àm-mu-lá⁴⁹
- 8 an-né da-ga-an-na/-ka-ni [?]nu[?]-mu-ni-íb-guru₆
- v. 1 ki-gub⁵⁰ ú šem-ma
/ ní nu-mu-[gíd[?]]-gíd-e
- 2 me ^den-[?]líl-lá-ke₄[?] kur-kur-ra
/ [?]šu nu-ù-du₇[?]
- 3 [ku]g[?] [?]in[?]-nin[?] [. . .] [?]an[?]-na-[?]ke₄[?]
/ [?]PAD[?] [. . .] [?]x[?] [. . .]-[?]mu[?]-ši-x
- 4 ^{d?}a-nun-[. . .] [?]x[?] [. . .](-)um-DI.DI
- 5 diĝir an-[?]na diĝir ki[?]-a
/ nu-ù-[?]ma-súg-súg[?]-[g]e-éš
- r. 1 A[n, el augu]sto, ilumin[ó] el cielo,
obscureció la tierra y [miró(?)] al inframundo.
- 2 Los pozos no echaban agua. Nada estaba establecido. La anchurosa tierra
[...] estaba *sin trabajar*(?).
- 3 No había ningún gran sacerdote purificador de Enlil –
[los rit]os de purificación estaban sin implementar.
- 4 [La sacerdotisa *egizi*]d(?) de An no tocaba el instrumento – ...
- 5 [El cielo y la tie]rra vivían unidos:
- 6 (aún) no habían sido conducidos al [desposorio(?)].
- 7 El día no alumbraba; la noche se extendía.
- 8 An no se había llevado aún su morada celeste:
- v. 1 en (su) sede no había dejado (aún) crecer plantas aromáticas.
- 2 Las *disposiciones* de Enlil no se implementaban en el mundo.
- 3 [La lumino]sa(?) señora(?), [...] del cielo, ...
- 4 Los Anun[a ...]
- 5 Ni los dioses del cielo ni los de la tierra estaban en pie.

Debate entre la oveja y el grano 1-2⁵¹:

- 1 A ĥur-saĝ an ki-bi-da-ke₄
B . . .]-ke₄
U₁ ĥur-saĝ an ki-bi-da-ke₄
- 2 A ud an-né diĝir ^da-nun-na im-dúd-dè-eš-a-ba
B . . .]-a-ba
C . . .] ^da-nun-na x[?] [. . .]
U₁ ud an-né diĝir ^da-nun-na im-dúd-dè-eš-a-ba

⁴⁹ También se podría leer: ĝe₆-àm mu-lá.

⁵⁰ O bien: ki-du «tierra, suelo» (como variante de ki-in-du –cf. las referencias en Sjöberg 2002: 243²⁷).

⁵¹ Ed. Pettinato 1971: 86, 88-89; Alster/Vanstiphout 1987: 14-15; Lisman 2013: 256, 265-270. Las siglas de los manuscritos siguen las establecidas por Alster y Vanstiphout.

- 1 Junto a la cordillera del cielo y la tierra,
- 2 cuando An dio a luz a los Anuna.

En el caso de esta última composición, cuyos manuscritos datan del período paleobabilonio, la referencia a la divinidad «An» es más que segura. De modo opuesto aunque similar, la referencia a an y ki en el presargónico *Cilindro de Barton* presenta tintes puramente naturalistas, y no parece posible discernir –en la parte conservada del texto– elementos que apunten a una divinización de las dos regiones cósmicas; por el contrario, la segunda columna si muestra claramente el encuentro sexual entre dos deidades. Es posible –y así nos vemos inclinados a pensar– que el íncipit mitológico del *Cilindro* no hiciera ninguna referencia al dios del cielo en cuanto tal, si bien la gramática del pasaje no permite alcanzar ninguna conclusión sólida.

Más complejo se antoja el panorama apreciable en los otros dos textos, el primero («Ukg. 15») presargónico, el segundo (AOAT 25: pl. 8*) del período de la tercera dinastía de Ur. En este último texto encontramos tres menciones al cielo/An (y la tierra): en r. 1 el cielo/An “ilumina el cielo” (an-né an mu-zalag-ge) y “obscorece la tierra” (ki mu-kukku₅(g)); en r. 5-6 una posible restitución⁵² muestra al cielo/An y la tierra viviendo unidos (téš-bi-a mu-lug), pero no habiéndose aún «desposado» (nam-dam-šè nu-ù-du₁₂-du₁₂); finalmente en r. 8-v. 1 aparece An llevándose (guru₆) su vivienda celestial (da-ga-an-na-ka-ni⁵³), tras lo cual hay una referencia a un lugar de residencia (ki-gub).

Una comparación de estas tres incidencias permite formarse una imagen de la relación y/o identidad entre divinidad y región cósmica. En r. 5-6 (aceptando la restitución) parece hablarse del cielo y la tierra como elementos físicos –en consonancia con lo encontrado en el *Cilindro de Barton*–, si bien una referencia a un dios An y una diosa Ki no se puede en principio descartar; no obstante, el panorama que se infiere de los otros dos pasajes descarta esta posibilidad. La primera línea del texto distingue entre un an que lleva a cabo acciones con el cielo y la tierra (y el inframundo), y el cielo mismo, por lo que la única interpretación lógica de la línea consiste en ver aquí a una divinidad (An) perfectamente diferenciada del cielo físico –diferenciación subrayada por el empleo del epíteto uru₁₆(n) «augusto, excelso, potente»⁵⁴. Más complejo resulta el cuadro resultante de r. 8-v. 1: la utilización del prefijo inanimado /-b-/ ante el verbo guru₆ da a entender nos hallamos ante una referencia al cielo, no al dios; y sin embargo el hecho de que el sujeto de la frase se haga con una morada urania implica que se trata de una entidad animada y presumiblemente divina⁵⁵. Más aún, el supuesto paralelismo con la acción de la tierra en la línea siguiente⁵⁶ es difícil de sostener: en v. 1 no se habla

⁵² Cf. Sjöberg 2002: 242 nn. ad 5, 6.

⁵³ Escritura silábica para dag an-na-ka-ni; cf. van Dijk 1976: 131-132; Sjöberg 2002: 242 n. ad 8; Lisman 2013: 248 n. ad 8. La lectura ofrecida por este último autor (da-ga-an-na giri₁₇-zal «exuberancia en la morada») es inverosímil, pues exigiría en cualquier caso leer el signo KA tras NA como -ka.

⁵⁴ La misma impresión se obtendría de leerse el signo EN en la presente línea simplemente como en («An, el señor»), como hacen van Dijk (1976: 129), Sjöberg (2002: 239-240) y Rubio (2013: 7).

⁵⁵ Nos vemos tentados de ver en esta línea un precedente del motivo, no estrictamente cosmogónico, del reparto de áreas de influencia entre An(u) (cielo) y Enlil (tierra), tal y como aparece documentado en los prólogos de *Atraḥasīs* y *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo* (cf. *infra* §1.3).

⁵⁶ Cf. las traducciones de Sjöberg (2002: 240) y Rubio (2013: 7).

tanto de la tierra como entidad cósmica –menos aún como entidad divinizada⁵⁷– como de una «morada» o «vivienda» (ki-gub)⁵⁸ perfectamente identificable con el da-ga-an-na-ka del renglón precedente y en el que la mención de las «plantas aromáticas» (ú šem-ma) se puede interpretar como una referencia a alguna clase de jardín o huerto presente en la residencia del dios del cielo –quien a su vez puede ser visto como sujeto del verbo. En este sentido, no repugna a la razón leer en r. 8 una forma *marû* del verbo, coordinada con una forma similar en la línea siguiente y con el sentido aproximado de “An (todavía) no había empezado (el proceso de) llevarse su morada celeste”⁵⁹. En tal caso, el prefijo inanimado correspondería al objeto directo y no al sujeto, por lo que se haría innecesario suponer la presencia de un An perfectamente antropomórfico y al mismo tiempo asignado gramaticalmente a la categoría de mero elemento cósmico.

La tablilla presargónica «Ukg. 15» presenta más dificultades. Cuando la primera columna se vuelve legible, el texto parece referirse a las cualidades de la tierra. La acción, muy difícilmente comprensible, contenida en los renglones anteriores se ha querido tener por desempeñada por el cielo, restituyendo su nombre en la (perdida) primera línea –extremo éste sin embargo indemostrable ante la ausencia de paralelos. En ii 1 aparece An/el cielo, que se yergue (al-gub) cual joven (sul-le-éš); en el renglón siguiente entran en escena juntos el cielo y la tierra, que «braman unidos» (téš-ba šeg₁₂ am₆-ge₄-ge₄). La referencia a su unión es un elemento en común con AOAT 25: pl. 8*, y el sentido de esta última línea parece ser plenamente naturalista –como por otro lado lo es también i 3-5, con su descripción de las cualidades, acuáticas y tal vez climáticas, de la superficie terrestre. Cabe sin embargo preguntarse cuál es la identidad del an de i 1. La gramática no ofrece indicios que permitan decantarse por una u otra opción, pero nos parece bastante más verosímil que la entidad aquí mencionada sea el dios An a que se trate de una personificación del elemento celeste. Por un lado está el epíteto en/uru₁₆(n), que encontramos asimismo en AOAT 25: pl. 8* r. 1 asociado inequívocamente a la divinidad celeste. En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta el tenor antropomórfico que desprende el renglón, donde la entidad urania que funge de sujeto se desenvuelve de manera activa y sin contar (aparentemente) con la tierra. Ciertamente se puede aducir que la caracterización juvenil del personaje encaja bien con un An identificado completamente con el cielo físico y que se dispone a mantener relaciones sexuales con la tierra, a la manera de una hierogamia primordial⁶⁰; esta suposición se nos antoja empero completamente gratuita. Ni la gramática ni el contexto –por lo demás extremadamente fragmentario– permiten suponer una relación causa-efecto entre los acontecimientos descritos en la segunda columna. Éstos (el erguirse juvenilmente de An/cielo, la cópula entre el cielo y la tierra y la inexistencia de los

⁵⁷ La forma ki-in-du (con la variante ki-in-da) aparece como denominación del elemento cósmico en un contexto (para)cosmogónico (cf. *infra*) sólo en las alusiones a la génesis de los demonios en algunas colecciones de ensalmos (UHF 247 = UH A vii 44; UHF 367; Iraq XXXVIII/1: 60 r. 2-3), no así en las menciones de la cópula entre el cielo y la tierra recogidas en el presente apartado. En todo caso, no se puede afirmar con seguridad que ki-du en el presente texto constituya una forma de ki-in-du (forma por lo demás no recogida en *ePSD2* «kindu [EARTH]»).

⁵⁸ Attinger 2019b: 114a.

⁵⁹ Cf. Jagersma 2010: 378-380.

⁶⁰ Como hace Lisman (2013: 28-29), quien pretende ver en este texto una representación del rito del «matrimonio sagrado» retrotraído al origen del mundo.

grandes dioses y sus ancestros Enki/Nunki) parecen constituir más bien las piezas de un pequeño rompecabezas destinado a ofrecer una panorámica del aspecto del universo en el momento de su génesis⁶¹: el linaje del dios que encabeza el panteón histórico (Enlil) no existe aún, el cielo y la tierra están todavía por separar, y al mismo tiempo An, el único dios que ya existe, es aún joven y como tal se desenvuelve. Es por ello que consideramos que el An mencionado en la línea ii 1 del presente texto no es una mera personificación del cielo físico, sino una divinidad perfectamente diferenciada de éste.

Si se acepta el análisis aquí presentado, habrá de colegirse que los pasajes donde se menciona meramente la convivencia entre el cielo y la tierra se refieren a ambos como elementos físicos, sin que haya de darse por supuesta una identidad entre aquél y su dios patrón An. Por el contrario, tanto cuando se habla de la generación de otras deidades (prólogo del *Debate entre la oveja y el grano*) como cuando la entidad urania se maneja de manera activa e incluso antropomórfica, se habrá de contemplar al dios An como dueño y señor del cielo, pero no como idéntico a éste. Desde este punto de vista puede considerarse el control de los fenómenos atmosféricos, como la lluvia, por parte del dios uranio (cf. *infra* §1.4.2), como expresión del dominio que el numen ejerce sobre el elemento al que está asociado –así como la estrecha vinculación entre uno y otro–, pero no necesariamente como prueba de una identificación *total* entre dios y elemento natural; una identidad que tampoco ha de buscarse en las referencias a la cópula primordial entre el cielo y la tierra en las narraciones cosmogónicas. Los textos acadios recogidos en nuestro corpus casan perfectamente con esta interpretación.

Cabe pues preguntarse qué papel desempeñan pasajes como los antes mencionados de *Lugale*, *Erra* y el prólogo del *Debate entre el árbol y el junco*. Un elemento común a todos ellos es su carácter «paracosmogónico»: en ellos encontramos una cópula entre una entidad celeste –sea el cielo físico, como parece ser el caso en la versión sumeria de *Lugale*, sea el propio An(u)– y la tierra, emulando en cierto modo la cópula primordial mencionada en el *Cilindro de Barton* y los otros pasajes del tercer milenio citados más arriba. Sin embargo el resultado no es la generación de los dioses en su conjunto, sino la de uno o varios personajes relevantes para la narración y cuya génesis parece haber tenido lugar sin conexión directa con la cosmogonía. Parece pues haber existido una tradición que asociaba la procreación de determinadas entidades (los Sebettu, el árbol y el junco prototípicos) a una cópula entre el dios celeste y la tierra misma; tradición (minoritaria, a juzgar por la infrecuencia de su aparición) que convivía con la mayoritaria, a la que se adscriben todas las referencias de nuestro corpus, en la que el cielo y su dios patrón son entidades perfectamente diferenciadas⁶². Sobre la antigüedad de esta segunda tradición y los detalles de su relación con la transmitida por la mayor parte de los textos nada puede afirmarse con seguridad⁶³.

⁶¹ Panorámica situada entre una descripción algo más detallada de las condiciones en que se hallaban el cielo(?) y la tierra (col. i) y la referencia temporal (col. iii).

⁶² Salvo que asumamos la hipótesis (indemostrable) de que a la caracterización de Anu como compañero sexual de la tierra en estos pasajes subyace simplemente el control que el dios ejerce sobre el elemento natural.

⁶³ Una posibilidad consistiría en que se tratara del resultado de la simbiosis entre la tradición que sitúa a An como padre de dioses y demonios (e. g. Lamaštu en n° 3.4 l. 1) y la que tiene a las entidades demoníacas en general por vástagos del cielo y la tierra (cf. n° 3.3 n. ad 26).

Se puede aducir un segundo caso de identificación indiscutible entre An(u) y el cielo físico: *An=Anum* I 1-3, donde Antu y la tierra (tal vez aquí sí divinizada) aparecen claramente identificadas, y lo mismo la pareja Anu-Antu con el cielo y la tierra (ms. B I 1-3)⁶⁴:

1	an	^d <i>a-nu-[um]</i>
2	an : <i>an-tum</i>	: ki ^{t[um]}
3	an ki	^d <i>a-nu ù a[n-tum]</i>

“¹ An (Cielo) = Anu. ² An (Cielo) = Antu = Tierra. ³ An y Ki (Cielo y Tierra) = Anu y A[ntu]”

Resulta no obstante difícil estimar la importancia de esta identificación más allá de los círculos letrados en que la lista fue compuesta y probablemente circuló. A este respecto, la identificación de Antu con la tierra constituye un eslabón relativamente débil. Puesto que en el precursor paleobabilonio de esta lista (TCL 15.10), tras Anu y sus epítetos, son sus (a nuestro juicio) compañeras Uraš y Namma quienes aparecen, sin rastro alguno de una hipotética Ki (ll. 31-37)⁶⁵, y visto el esfuerzo de reelaboración que resultó en la disposición definitiva de la familia de Anu en *An=Anum* –con Uraš reconvertida en ancestro del dios uranio (cf. *infra* §2.1)–, no resulta inverosímil que la ecuación an ki = *Anum u Antum* presentada en el texto mediobabilonio sea sólo el producto de una especulación teológica secundaria⁶⁶. A esto ha de añadirse que la propia lista de dioses identifica al mismo tiempo a Antu con el teónimo sumerio An –verosíblemente retrotrayendo al sumerio la derivación del nombre de la diosa a partir del de Anu

1.3. El papel de Anu en las cosmogonías paleobabilonias

Ya se ha visto en el apartado anterior cómo la relación estrecha entre Anu y su área de dominio está de algún modo relacionada con el papel desempeñado por el dios en las diferentes tradiciones cosmogónicas de Mesopotamia⁶⁷. Los asiriólogos tienden a considerar que los textos cosmogónicos sumerios del tercer milenio presentan al cielo/An y a la tierra/Ki como elementos primigenios, a cuya cópula puede retrotraerse la creación del mundo y de las sucesivas generaciones divinas⁶⁸; sin embargo creemos haber podido demostrar en el apartado precedente que esta suposición no está tan bien fundamentada como se tiende a suponer: si bien no se podría descartar que tras el cielo

⁶⁴ CT 24.20 r. i 1-3. El ms. C (CT 24.1 r. i 1-3) carece de la glosa que identifica a Antu con la tierra en l. 2.

⁶⁵ Cf. *infra* §2.2, con cita del pasaje y discusión de su contenido.

⁶⁶ Nótese a este respecto que en los conjuros bilingües del primer milenio (*ArOr* XXI [Ebeling 1953]: 381 ll. 7-8) es con Uraš, y no con la tierra (ki, invocada unos renglones antes), con quien se identifica a Antu.

⁶⁷ Los estudios sobre la cosmogonía en Mesopotamia –comprendiendo ediciones y comentarios de los textos cosmogónicos, amén de las disquisiciones propiamente dichas– son numerosísimos. De mayor importancia resultan ser Kramer 1944: 30-41; Jacobsen 1946a: 138-141; Witzel 1948: 396-405; van Dijk 1964 y 1976; Komoróczy 1973: 30-41; Lambert 1981; Bottéro 1982; Wiggermann 1992; Sjöberg 2002; J. G. Westenholz 2010: 294-307; Horowitz 2011: 107-150, 413; Wilcke 2007: 26-43; Lambert 2013; Lisman 2013 *passim*; George 2016b. Cf. asimismo los comentarios a distintos pasajes en Chen 2013: 70-98.

⁶⁸ Lisman 2013: 70, 158-163. Esta concepción se corresponde con el «*motif cosmique*» propugnado por van Dijk (1964: 5). Sobre este motivo cf. también J. G. Westenholz 2010: 295-302 y George 2016b: 13a-16a.

que mantiene relaciones sexuales con la tierra se esconde la acción de Anu –a través del control que ejerce sobre el elemento físico–, no nos parece que se pueda identificar este cielo con el dios mismo.

1.3.1. Anu como creador del cosmos

En todo caso, lo cierto es que el mitema de la cópula primordial se halla prácticamente ausente tanto de la literatura sumeria posterior⁶⁹ como de la acadia en general⁷⁰ –con las solas excepciones del colofón de la octava tablilla del compendio mágico-médico *Muššu'u*, de época neoasiria: *kīma šamû u eršetu ana aššûti innaḥzû* “cuando el cielo y la tierra fueron desposados”⁷¹ y del pasaje bilingüe tardobabilonio *SpTU* 3.67 r. i 19-20 (cf. n° 1-2 n. ad A 13-16 e *infra*). El panorama cosmogónico descrito en los textos de nuestro corpus resulta ser más bien magro, pues sólo dos pasajes se refieren a la participación de Anu en la creación o la organización primera del cosmos –ambos ya mencionados previamente:

Atraḥasīs (n° 1.2 A 11-16):

- 11 *kūtam īḥuzū lētīša*
 - 12 *isqam iddû ilū izz[u]zzū*
 - 13 *Anu īteli š[a]mēša(m)*
 - 14 *[Ellil ī]ḥuz eršetam ba'ulātuššu*
 - 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
 - 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššīki(m)*
-
- 11 Cogieron el cubilete por el lado,
 - 12 los dioses lo echaron a suertes (e) hicieron el reparto:
 - 13 Anu subió al cielo;
 - 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
 - 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
 - 16 se los [die]ron al noble Enki.

YOS 11.5 (n° 3.1 1):

- 1 *Anu irḥiam šamê šamû eršetam uldūnim*
- 2 *eršetum ulid būšam būšum ulid luḥummâm*
- 3 *luḥummûm ulid zubba(m) zubbum ulid tūltum*

“¹ Anu engendró el cielo, el cielo parió la tierra, ² la tierra parió el hedor, el hedor parió el barro, ³ el barro parió la mosca, la mosca parió el gusano.”

Una posible tercera instancia cosmogónica se hallaría en YOS 11.22 (n° 2.9) 60, donde al dios uranio se le atribuye la denominación *abi šamê* «padre del cielo». El valor de este pasaje será examinado al final del presente apartado.

⁶⁹ Lisman 2013: 71, 162-163. La hipótesis de este autor de que este motivo podría haber pervivido en un supuesto emparejamiento entre Anu y la «diosa-madre» nos parece infundado (cf. *infra* §2.4.6).

⁷⁰ Cf. CAD Š₁ 343b. Ha de reseñarse no obstante que fuera de la cosmogonía sí pervivió el motivo del acoplamiento de ambas regiones –cf., aparte de la aparición de Anu en *Lugale* y *Erra* señalada más arriba (§1.2), otras referencias indicadas en n° 3.1 n. ad 1.

⁷¹ Ed. Böck 2007: 297, 306 –cf. asimismo J. G. Westenholz 2010: 302. Nótese que, a diferencia de lo ocurrido en *Erra* o la traducción acadia del *Lugale*, no se emplea el nombre del dios para designar al cielo.

El primero de estos textos, como se señaló varias veces ya en el presente trabajo⁷², posee un paralelo notable en las ll. 11-13 de la composición sumeria *Gilgameš, Enkidu y el iframundo*. Ambos textos presentan a Anu y Enlil repartiéndose las dos grandes áreas del mundo (cielo y tierra respectivamente) y concediendo una tercera región a otra divinidad (el iframundo a Ereškigala en *Gilgameš, Enkidu y el iframundo*, las aguas a Enki en *Atraḫasīs*). Por su parte la mención de Anu en el conjuro encuentra paralelos en textos del primer milenio donde el numen se muestra como creador del cielo –a la par que Ea lo es del Apsû⁷³. Ambos textos aparecen pues vinculados a sendas tradiciones presentes en la literatura mesopotámica en distintos momentos de su historia. Puesto que el pasaje de *Gilgameš, Enkidu y el iframundo*, paralelo del de *Atraḫasīs*, viene precedido de una mención de la separación del cielo y la tierra –un mitema antiguo y presente a lo largo de la historia del pensamiento mesopotámico⁷⁴– (ll. 8-9):

8 an ki-ta ba-ta-bad-rá-a-ba
9 ki an-ta ba-ta-sur-ra-a-ba

8 Cuando el cielo hubo sido separado de la tierra,
9 cuando la tierra hubo sido alejada del cielo.

resulta fácil presumir que el reparto de áreas de influencia en esta composición por parte de An y Enlil no sirve únicamente para indicar su toma de posesión de sus respectivos dominios –o de su soberanía «conjunta» (cf. *infra* §3.2)–, sino que esta toma de posesión constituye el corolario, o más bien la consecuencia necesaria, de la separación de las dos mitades del universo. Carecemos sin embargo de evidencia textual que confirme esta suposición⁷⁵.

Asimismo algunos autores⁷⁶ consideran que la separación sucede en el tiempo mítico posterior al cortejo y la cópula cósmica. Sin embargo, ninguno de los dos motivos, de importancia clave en las concepciones cosmogónicas mesopotámicas, aparece de manera explícita en *Atraḫasīs*. Si, como se señaló más arriba, el mitema del cortejo cósmico –siempre en contextos cosmogónicos– parece desaparecer casi por completo en torno al cambio de milenio, el de su separación se halla presente en cambio en la literatura sumeria del período que nos ocupa –no obstante el carácter poco numeroso de la evidencia disponible.

⁷² N° 1.2 n. ad A 13-16; §1.1.

⁷³ Cf. n° 3.1 n. ad 1.

⁷⁴ La temática de la separación entre el cielo y la tierra aparece tratada extensamente en los estudios sobre la cosmogonía mesopotámica citados en la primera nota del presente apartado (cf. de manera particular J. G. Westenholz 2010: 304-307; Lisman 2013: 71, 160-161, 163-164; George 2016b: 13a-16a). Dicha separación, atribuida o no a Enlil, aparece documentada por primera vez en textos UD.GAL.NUN de Abū Šalābīḥ: IAS 113 r. ii 5-10; 136 iii 1'-3'; 203: 3'-5' (ed. de los tres pasajes en Lisman 2013: 229) – Keetman (2016: 101) aboga por la presencia del mismo mitema también en IAS 114 r. i 1'. Cf. otras referencias en PSD B 36. En la literatura babilonia posterior pasajes como e. g. la creación del cielo y la tierra por Marduk a partir de las dos mitades de Tīāmat (*Enūma eliš* IV 137-140) pueden considerarse continuadores de la misma tradición.

⁷⁵ Horowitz (2011: 135) quiso ver un indicio en este sentido en el manuscrito N₂₉ de *Gilgameš, Enkidu y el iframundo*; interpretación ésta que sin embargo implica forzar el sentido del texto (Gadotti 2014: 244 n. ad 11-12). Cf. *supra* n° 1.2 n. ad 13-16.

⁷⁶ Van Dijk 1964: 20, 40.

Aparte de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* sólo en un caso se puede documentar inequívocamente la presencia del motivo en época paleobabilonia: el prólogo del *Canto a la azada* muestra a Enlil separando cielo y tierra el uno de la otra (ll. 4-5)⁷⁷:

- 4 an ki-ta bad-rá-dè saĝ na-an-ga-àm-ma-an-sig₁₀
 5 ki an-ta bad-rá-dè saĝ na-an-ga-àm-ma-an-sig₁₀

- 4 (Enlil) se ocupó también de separar el cielo de la tierra,
 5 y asimismo de separar la tierra del cielo.

Otras tres composiciones pueden aducirse a favor del conocimiento del mitema en los ambientes letrados de la época. Los primeros versos de *Enki y Ninmah*, conservados también en una versión bilingüe del primer milenio, pueden ser interpretados en ese sentido –si bien las lagunas del texto y las dificultades gramaticales impiden alcanzar una conclusión segura⁷⁸:

- a1 ud-re-a(-ta) ud an ki(-bi)-ta ba-ta/an-[bad[?]-rá[?]-a-ba]
 ina ūmī ullūti [ūmī] ša šamū u eršetu u[ptarrisū(?)]
 a2 ĝe₆-re-a(-ta) ĝe₆ an ki(-bi)-ta ba-[ta/an-bad[?]-rá[?]-a-ba]
 ina mūšī ullūti [mūšī] a šamū u eršetu utpa[rissū(?)]

- a1 En aquellos días, cua[ndo] el cielo y la tierra se s[epararon(?)];
 a2 en aquellas noches, cua[ndo] el cielo y la tierra s[e separaron(?)]

Por otro lado el texto contenido en KAR 4, de época mediobabilonia pero cuyo origen paleobabilonio puede afirmarse en base a la existencia de un manuscrito de este período –que sin embargo no cubre el pasaje cosmogónico que nos interesa⁷⁹–, presenta en su primera línea una descripción (textualmente corrupta⁸⁰) de la separación del cielo y la tierra⁸¹:

- 1 ud an ki-ta tab gen₆-na bad-a-ta-eš-a-b[a[?]]

- 1 Cuando el cielo se hubo separado de la tierra –(estando) juntos firmemente.

Un tercer testimonio lo constituye el primer verso del poema *Lugalbanda y la cueva*. Pese a que ninguno de los manuscritos conserva dicho verso⁸², su incipit aparece registrado en tres catálogos paleobabilonios junto a otras obras de los ciclos de Lugalbanda y Enmerkar⁸³. En base a estas menciones se ha restituido la primera línea de la manera siguiente: ud ul an ki-ta bad-rá-a-ba⁸⁴. El mitema aparece pues documentado, aun si lacónicamente, en la literatura sumeria puesta por escrito o al menos transmitida durante el período paleobabilonio.

⁷⁷ Ed. ETCSL 5.5.4; Lisman 2013: 234, 327; Gadotti 2014: 12.

⁷⁸ Acerca de estas dificultades cf. Lisman 2013: 299 n. ad 1-3; Ceccarelli 2016: 140-141 n. ad a1-3.

⁷⁹ Como tampoco puede darse por sentado que su contenido fuera idéntico al del texto mediobabilonio. Una copia realizada por Wilcke apareció publicada recientemente en MC 16: pl. 67. Una transliteración del texto se encuentra asimismo en Lambert 2013: 360 –cf. p. 351 sobre las (malas) condiciones de la tablilla y el texto.

⁸⁰ Pettinato 1971: 79 n. ad 1; Lisman 2013: 339 n. ad 1.

⁸¹ Ed. Pettinato 1979: 74, 77, 79; Lambert 2013: 352-353; Lisman 2013: 330, 339. El texto sumerio iba acompañado de una versión acadia, que sin embargo no se preserva en la presente línea.

⁸² Wilcke 1987b: 121b.

⁸³ BASOR LXXXVIII: 12 38; TCL 15.28 22; UET 6/1.123: 37: ud ul an ki-ta.

⁸⁴ Ed. Streck 2002: 200; ETCSL 1.8.2.1.

A diferencia de lo que ocurría en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo*, estas composiciones no vinculan la separación de las dos grandes regiones cósmicas a un posterior reparto de las mismas entre Anu y Enlil. Lo mismo sucedía con el mitema de la cópula cósmica en los textos mencionados al inicio del presente apartado; no obstante existe un texto del primer milenio donde la (auto)adjudicación del cielo y la tierra a Anu y Enlil sigue sin solución de continuidad a lo que parece constituir un vestigio de la cópula cósmica⁸⁵ (*SpTU* 3.67 r. i 19-22):

- 19 ^dutu ud an [ki]-bi n[a]m-^rdam[?]-šè^r ba-an-tuku-eš-a-ba
 20 enūma š[a]mā[mū u qaqq]aru(?) ana aššūti innaḥzū
 21 ^rd^rutu ud an ^den-lí[l] an ki-a mu-un-ḥal-ḥal-eš-a-ba
 22 Šamaš enūma Anu u Ellil šamê u eršeta izuzzū

19/20 Utu, cuando el cielo y la tierra(?) hubieron sido conducidos al desposorio;

20/21 Utu/Šamaš, cuando An(u) y Enlil se hubieron repartido el cielo y la tierra.

Aquí es el mitema del ayuntamiento entre el cielo y la tierra el que precede –textual y presumiblemente también lógicamente– al del reparto de áreas de influencia entre los grandes dioses, mientras que el motivo de la separación de aquéllos aparece separado (ll. 9-10): una situación no tan disímil de la hallada en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* respecto de éste último elemento. En ambos textos la distribución de las dos grandes regiones cósmicas aparece estrechamente asociada a uno de los dos principales motivos de la cosmogonía mesopotámica, sugiriendo de entrada un patrón común subyacente: el reparto de zonas de dominio entre los dos númenes supremos constituye una consecuencia lógica de cualquiera de los dos acontecimientos primigenios. Y sin embargo éstos son precisamente los únicos textos en los que tenemos constancia de que esta asociación tenga lugar. Ninguno de los otros pasajes previamente mencionados en los que el cielo y la tierra copulan o se alejan contiene el reparto de áreas de influencia. Más aún, el hecho de que en *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* y *SpTU* 3.67 la asociación se haga con un mitema diferente en cada caso contribuye, visto el carácter aparentemente excepcional de dichas asociaciones, a reducir la representatividad de estos dos textos; no sería pues inverosímil que la sucesión de acontecimientos ofrecida en ellos respondiese bien a una elaboración literaria que habría combinado dos mitemas susceptibles de solaparse en el imaginario, o bien a sendas tradiciones – distintas y minoritarias, a juzgar por la evidencia textual disponible– donde dicha asociación sí existiría.

Todo esto tiene consecuencias para la interpretación del prólogo de *Atraḥasīs*. Si bien su probable dependencia del inicio de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* (cf. n.º 1.2 n. ad A 13-16) nos inclinaría en un principio a suponer una presencia implícita del motivo de la separación del cielo de la tierra también en la composición acadia, el hecho de que la vinculación de los distintos mitemas en el texto sumerio sea con cierta probabilidad una innovación literaria deja la puerta abierta a que dicho artificio esté simplemente ausente del poema n.º 1.2 de nuestro corpus; puerta que estaba ya abierta si se tenía en cuenta el hecho, patente, de que texto de *Atraḥasīs* no contiene alusión alguna a la antedicha separación ni en el prólogo ni en el resto de la narración: el

⁸⁵ Sobre este texto cf. ya *supra* n.º 1.2 n. ad A 13-16.

anuncio del reparto en ll. 11-12 no menciona –ni presupone– tal separación; simplemente se presume que el universo *ya existe*, sin más requerimiento que el trabajo de los dioses para adecentarlo. Así pues se puede afirmar con un relativamente alto grado de probabilidad que este poema no contempla el reparto del universo entre Anu y Enlil como corolario necesario de la separación de sus respectivas áreas de influencia, sencillamente porque esta separación no existe en la narración del texto acadio. De modo que nuestro corpus desconoce no solamente la cópula cósmica del cielo con la tierra, sino también su separación: la trama de *Atraḥasīs* carece de una cosmogonía propiamente dicha.

Las razones de este fenómeno no se pueden establecer con seguridad, pero un factor se nos antoja de importancia. Más allá del carácter azaroso de muchos descubrimientos y la consiguiente imposibilidad de considerar el corpus de textos actualmente disponible como totalmente representativo del panorama religioso y literario de la época, ha de tenerse en cuenta la distribución del material en función de criterios lingüísticos. Mientras la literatura sumeria paleobabilonia –amén de, según parece, la de los siglos anteriores– ha transmitido varias obras de contenido «cosmogónico» (incluyendo los aspectos «teogónico» y «antropogónico») en sentido amplio, construidas en torno a la figura del dios de Eridug (*Enki y Ninhursagā*, *Enki y Ninmah*, *Enki y el orden mundial*), además de las introducciones a obras más largas elencadas más arriba, nada de esto aparece en las letras acadias contemporáneas⁸⁶. ¿Sería posible que los motivos cosmogónicos estuvieran asociados a tipologías textuales compuestas todavía entonces sólo o mayoritariamente en sumerio⁸⁷? Por otra parte, es igualmente posible que la ausencia de una cosmogonía propiamente dicha en *Atraḥasīs* se deba lisa y llanamente a su inutilidad para la trama: puesto que el poeta lo que buscaba era presentar la situación originaria de los dioses en el universo y no su creación, prescindió de cualquier referencia a ésta última.

Un ulterior argumento a favor de la distinción entre el motivo del reparto de las regiones del mundo y la cosmogonía propiamente dicha lo otorga nuevamente el prólogo de *Gilgameš*, *Enkidu y el inframundo*. El prólogo completo, conformado por las primeras veintiséis líneas de la composición (cf. la transliteración y traducción de las primeras dieciséis en nº 1.2 n. ad 13-16), consta en realidad de dos prólogos totalmente diferentes entre sí⁸⁸. Las ll. 1-10 constituyen el prólogo cosmogónico propiamente dicho, en el que tras la introducción (a)temporal (ud re-a, ĝe₆-re-a, mu-re-a), y antes de la referencia a la génesis del mundo (separación del cielo y la tierra en ll. 8-9, creación del hombre en l. 10) hallamos una descripción concisa del origen y mantenimiento hasta el presente del orden cósmico (representado por níĝ ul «lo

⁸⁶ Vale la pena comparar el marco cronológico de los textos sumerios recogidos por Lisman (2013) y los acadios elencados por Bottéro (1982) y Lambert (2013: 298-401): los primeros abarcan desde mediados del tercer milenio hasta mediados del segundo, mientras que éstos últimos –salvo algunas historietas insertas en conjuros– se encuentran en tablillas datadas a partir del final del segundo milenio.

⁸⁷ Acerca del contexto de la puesta por escrito del corpus literarios paleobabilonio, que, por razones tanto curriculares como litúrgicas se componía fundamentalmente de composiciones en sumerio, cf. más recientemente Tinney 2011 (también Delnero 2015; y Crisostomo 2015 en torno a la relación de los textos literarios con las listas léxicas). Sobre el posible contexto de la composición de la versión paleobabilonia «canónica» de *Atraḥasīs* cf. van Koppen 2011.

⁸⁸ Cf. ya Jacobsen 1993: 122; seguido por Lisman 2013: 45.

primordial» y la preparación de las ofrendas en los santuarios). Este «preprólogo», dispuesto a modo de quiasmo, aparece separado del resto del prólogo por la introducción temporal *ud (...) -a* en l. 11, que rige la totalidad de éste; además, en la repetición del inicio del poema por Innana en ll. 52ss y 96ss sólo el prólogo propiamente dicho (esto es, el reparto de las regiones cósmicas y el viaje de Enki) aparece repetido *uerbatim*, siendo los primeros diez versos (y más precisamente ll. 4-7, pues el resto se omite simplemente) reducidos a dos. De ambos hechos se colige fácilmente que la separación del cielo y la tierra (ll. 8-9) y su reparto entre los dioses (ll. 11-13) eran dos motivos en origen independientes, asociados sólo secundariamente en la redacción final de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* –donde las diferencias entre los dos segmentos del prólogo traslucen el carácter artificial y literario de esta asociación.

El segundo texto de nuestro corpus al que podemos atribuir un valor cosmogónico, YOS 11.5 r. 1-8 (nº 3.1, citado *supra*) tiene poco o nada que ver con el pasaje literario discutido hasta el momento. Anu aparece descrito como progenitor del cielo, dando inicio a una cadena de generaciones –en la primera línea cósmicas: el cielo engendra a su vez a la tierra (*šamû eršetam uldūnim* “el cielo parió la tierra”)– conducentes a la génesis del gusano (*tūltum*) contra el que se dirige el presente ensalmo. Este contraste, unido a las características propias del texto en el que se inscribe la alusión al numen celeste, invita a una aproximación más cercana⁸⁹.

La aparición de Anu al principio de un texto mágico como divinidad creadora o generadora (*banûm* «crear», frente al uso de *reḥûm* «engendrar» en el presente texto) está documentada en textos escritos en acadio y preservados en tablillas del primer milenio⁹⁰. Un ensalmo presenta una genealogía distinta, pero reminiscente de la del pasaje de nuestro corpus (CT 17.50 2-7 // AMT 25.2 15-20 // BAM 6.538 v. iv 1’; la numeración de las líneas sigue la de CT 17)⁹¹:

2 *ultu Anu ibnû šamê*
 3 *šamû ibnû eršeta*
 4 *eršetu ibnû nārāti*
 5 *nārātu ibnâ atappāti*
 6 *atappātu ibnâ rušumta*
 7 *rušumtu ibnû tūltu*

2 Cuando Anu creó el cielo,
 3 el cielo creó la tierra,
 4 la tierra creó los ríos,
 5 los ríos crearon los surcos,
 6 los surcos crearon el barro,
 7 (y) el barro creó el gusano.

Este texto coincide con el nuestro en los tres primeros elementos (Anu → cielo → tierra), que constituyen un esbozo de cosmogonía, y en el último; el resto de

⁸⁹ Sobre las dificultades filológicas de la primera línea del texto, a las que se aludirá en los renglones que siguen, cf. nº 3.1 n. ad 1.

⁹⁰ Cf. *ib.*, con referencias.

⁹¹ Ed. Hecker 1974: 3-4; Scurlock/Andersen 2005: 420-421; Lambert 2013: 400.

generaciones difiere por completo. Esta divergencia puede atribuirse bien al reflejo de una tradición diferente, bien a un carácter artificial⁹² de este tipo de introducciones genealógicas (cf. *infra*). Se ha postulado a este respecto que historiolas de este tipo – como también introducciones mitológicas de otros géneros literarios, e. g. los debates – son meras creaciones *ad hoc* más que reflejos de narraciones previamente existentes o concepciones cosmogónicas auténticas⁹³. Se da pues la posibilidad de que la atribución a Anu de una paternidad sobre el cielo (e indirectamente también sobre la tierra) en YOS 11. 5 r. 1 no responda a ninguna tradición mítica y por consiguiente no pueda ser tomada en cuenta a la hora de valorar la presencia del dios uranio en las concepciones cosmogónicas del período.

Una afirmación tan categórica nos parece excesiva⁹⁴. Si bien la redacción de esta clase de prólogos cósmicos debe seguramente mucho a la inventiva y (re)elaboración literarias, no hay manera de demostrar de que se trate de meras invenciones. Más aún, la finalidad etiológica de los prólogos literarios no se circunscribe a este tipo de textos: la ya mencionada cosmogonía de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo* (cf. *supra*) tiene por misión introducir el escenario de la acción del poema (el mundo de los muertos)⁹⁵, y lo mismo sucede con las dos primeras líneas de *Enki y Ninmah* (cf. *supra*), que proveen de un marco a la narración de la creación del hombre; un texto más antiguo, el presargónico *Cilindro de Barton*, da inicio con una cosmogonía –citada al inicio del apartado precedente– y continúa con una narración en torno a la ciudad de Nippur y a varias divinidades relacionadas con ella⁹⁶; y también un texto de características muy diferentes, el compendio adivinatorio *Enūma Anu Ellil*, comienza con una cosmogonía bilingüe⁹⁷. Presumir que *todas* estas introducciones cosmogónicas sean producto del puro artificio literario es sencillamente inverosímil –más aún cuando se tiene en cuenta la presencia de deidades y, en el caso de los textos mágicos, la necesidad de garantizar la debida eficacia al ensalmo⁹⁸.

En lo que atañe al texto n° 3.1 de nuestro corpus y su «paralelo» más reciente, dijimos más arriba que los únicos elementos comunes entre ambas genealogías son a) las tres primeras generaciones, de carácter cósmico, y b) la presencia del gusano (*tūltum*) como resultado último de la genealogía. Lo último va de suyo, pues las dos

⁹² «Artificial» en el sentido de haberse verosímelmente compuesto en función de los objetivos del encantamiento en cuestión. Sobre la «sintaxis» de este tipo de elencos cf. Veldhuis 1993: 55-57.

⁹³ Vanstiphout 1990: 290; Veldhuis 1993: 55²³; Weeks 2015: 99. Cf. también Gadotti 2014: 22 (cf. dos notas más abajo).

⁹⁴ Cf. ya van Dijk 1964: 44, refiriéndose a la introducción del *Debate entre el árbol y el junco*: “Ce n’est pas de l’imagination poétique.”

⁹⁵ Gadotti 2014: 22: “it emerges that *all* Sumerian cosmological prologues are functional to the compositions they introduce and provide authority to the events described by setting them as far away as possible from the contemporary times” (énfasis de la autora). Nótese que Gadotti, en el mismo párrafo y ya en la página anterior, extiende a esta composición la carencia de una voluntad de representar la cosmogonía («cosmología») sumeria; no obstante, no niega su dependencia de dichas concepciones cosmogónicas: “The main elements of the Sumerian cosmological thought are maintained more or less consistently in the various compositions” (p. 22).

⁹⁶ Alster/Westenholtz 1994: 39.

⁹⁷ Verderame 2002: 9, 13, 23-24, 36 (nótese asimismo el «segundo prólogo cosmogónico»: Weidner 1954: 89); cf. Bottéro 1982: 123-126. Sobre la fecha de composición de la serie cf. más recientemente la discusión en Heeßel 2018, quien se inclina por situarla en torno al paso del segundo al primer milenio.

⁹⁸ Cf. Hecker 1974: 5.

composiciones se redactaron con el afán de combatir el mismo mal; en cambio la importancia del primer rasgo común se incrementa tras una comparación con otros ensalmos provistos de proemios similares: el paralelo más claro, la versión paleobabilonia del conjuro contra el orzuelo⁹⁹, posee una genealogía parecida, pero que da inicio con la tierra. Conviene en cambio traer a colación otro encantamiento, dirigido éste contra el *bu'sānum* «mal olor»¹⁰⁰ y conocido de manuscritos de época neoasiria (BAM 6.538 r. ii 14'-15')¹⁰¹:

- 14 *Anū-ma Anu : Anu puḫur šamê : Anu puḫur erṣeti : erṣetu ibtani t[ūlta]*
 15 *erṣetu ibtani bu'sāna . . .*

- 14 Érase Anu¹⁰², Anu; Anu era todo el cielo, Anu era toda la tierra, la tierra parió el gu[sano];
 15 la tierra parió (también) el *bu'sānum*; ...

Dos elementos llaman de entrada la atención en esta *genealogía*: en primer lugar la particular posición del numen uranio; por otra parte, el hecho de que la tierra engendre tanto a la *tūltum* como al *bu'sānum*. La designación de Anu como «totalidad de» carece, por cuanto sabemos, de paralelos, pero por norma general ha sido considerada como indicador genealógico, esto es de la paternidad de Anu sobre los elementos naturales¹⁰³. Esta interpretación se vuelve plausible a la vista de la presencia de la secuencia Anu → cielo → tierra en los textos reseñados más arriba; sin embargo la formulación del texto no parece concordar con dicha sucesión, pues sugiere que cielos y tierra son ambos hijos de Anu y no hijo y nieta. No obstante, Bottéro¹⁰⁴ proponía enmendar el tercer elemento, suponiendo un error por parte del escriba, quien, en lugar de escribir *šamû* como progenitor de la tierra, habría repetido por descuido el nombre de la deidad. Lo que nos conduce al segundo punto de interés.

La l. 14 termina en una rotura, donde sin embargo los vestigios del último signo¹⁰⁵ sugieren la presencia de DUL, lo que apoya la reconstrucción *t[ul-tu]* de Landsberger y Lambert. Quien engendra al *bu'sānum* al inicio del renglón siguiente es de nuevo la tierra, por lo que no existe una relación filial entre los dos últimos eslabones de la cadena. Teniendo en cuenta que es contra el segundo de ellos contra quien se dirige el ensalmo¹⁰⁶, resulta llamativa –por innecesaria– la presencia del gusano. Si bien es posible que esto se deba a una asociación estrecha entre ambos agentes patógenos¹⁰⁷, resulta asimismo verosímil que –tal vez a causa precisamente de dicha asociación– una

⁹⁹ Ed. Landsberger/Jacobsen 1955: 15-16; Lambert 2013: 399.

¹⁰⁰ Sobre este morbo cf. *AHW* 143; *CAD* B 350-351; Scurlock/Andersen 2005: 40-42.

¹⁰¹ Ed. Scurlock/Andersen 2005: 421; Lambert 2013: 400 –cf. asimismo Landsberger/Jacobsen 1955: 17¹³ y Bottéro 1982: 89.

¹⁰² Sobre el inicio de la secuencia cf. Lambert 2013: 400.

¹⁰³ Cf. el árbol genealógico en Landsberger/Jacobsen 1955: 17¹³; Bottéro (1982: 89) traduce: “Anu (créa) l'ensemble du ciel”. Por el contrario J. W. Westenholz (2010: 304) prefiere observar una identificación del dios con ambas regiones naturales y en consecuencia una alusión a la unidad primordial del cielo con la tierra. Sin embargo, desconocemos la existencia de ulterior evidencia de una identificación del numen celeste con «la Mónada», como afirma esta autora.

¹⁰⁴ 1982: 89⁴.

¹⁰⁵ Cf. la fotografía en CDLI P394434.

¹⁰⁶ Cf. la edición del conjuro completo en Scurlock/Andersen 2005: 421.

¹⁰⁷ Scurlock/Andersen 2005: 41, 421 –cf. ya Scurlock 2001/02: 243b.

genealogía atribuida previamente al gusano fuera reutilizada y/o adaptada para servir de encabezamiento a un encantamiento contra el *bu'šānum*. La colocación de la generación de éste por la tierra justo a continuación del parto idéntico del gusano sugiere en efecto que aquélla se trata de un aditamento posterior, resultante del reciclaje de un motivo preexistente.

Partiendo de esta (indemostrable a falta de ulterior evidencia, pero claramente probable desde el punto de vista del razonamiento) interpretación del pasaje se llega a la conclusión de que la genealogía que transmite este texto es precisamente la del gusano¹⁰⁸. Los elementos que forman parte de ella (Anu, cielo y tierra) están igualmente presentes en el texto n° 3.1 de nuestro corpus y su «paralelo» del primer milenio citado más arriba; la comparación de los tres testimonios permite en consecuencia inferir que

- a) los tres elementos comunes a los tres textos (Anu, cielo y tierra), relacionados entre sí por medio de algún tipo de filiación, constituyen el núcleo original de la ascendencia del gusano;
- b) este rasgo *esencial* de dicha genealogía se transmitió por lo menos desde la época paleobabilonia hasta la neasiria, bien a través del conocimiento libresco de los conjuros o por tratarse de un motivo asentado en el acervo médico y/o popular; y
- c) las generaciones situadas entre la tierra y el gusano constituyen un añadido secundario y relativamente carente de importancia.

La tercera conclusión explica las diferencias entre los elencos de YOS 11.5 y del texto del primer milenio, así como la ausencia de ese segundo segmento de generaciones en *BAM* 6.538 r. ii 14'. Se puede concluir que los tres textos aquí manejados preservan una misma tradición mítica, en la que el origen del gusano se retrotraía en última instancia hasta Anu a través de la tierra y el cielo¹⁰⁹. Pervive no obstante una dificultad: la atribución del origen directo tanto del cielo como de la tierra a Anu, que –como se señaló más arriba– constituye una divergencia con respecto a la secuencia encontrada en los otros dos textos. Dos posibles soluciones se pueden aducir: bien que la disposición del tercer texto derive de una versión distinta del mismo motivo, bien que sea el resultado de una alteración deliberada. En este último caso podría señalarse como causa la adaptación de la genealogía a su empleo en un texto referido al *bu'šānum*: no pudiendo ser éste transformado en descendiente del gusano, se optó por convertirlo en su hermano; la situación comparable de cielo y tierra bien pudo haberse construido para dotar al proemio cósmico de un paralelismo en el plano estilístico. Todo esto resulta de nuevo imposible de demostrar fehacientemente, pero en cualquier caso permite suponer que *BAM* 6.538 r. ii 14' conserva una variante de la misma genealogía que el texto n° 3.1 de nuestro corpus más que una tradición completamente extraña.

La pregunta de si este motivo se originó en el ámbito de las creencias populares o más bien resultó de una elaboración artificial (presumiblemente) paleobabilonia¹¹⁰ ha de quedar sin responder; en cualquier caso su transmisión, popular o libresca, a lo largo de

¹⁰⁸ Como ya dieran por hecho Landsberger (Landsberger/Jacobsen 1955: 17¹³) y Bottéro (1982: 89).

¹⁰⁹ No resultaría inverosímil que el segundo segmento de ancestros existiera desde la génesis misma del mitema, si bien sus componentes pudieron ser ya desde un primer momento variables.

¹¹⁰ Krebernik (2012: 80) afirma que el motivo cosmogónico subyacente está atestiguado desde finales del tercer milenio, pero sin aportar ninguna prueba (cf. *infra* sobre la posible asociación con AOAT 25: pl. 8*).

por lo menos un milenio da cuenta de una cierta popularidad por su parte. Del mismo modo resulta imposible discernir si la secuencia de generaciones(/creaciones) Anu → cielo → tierra precede a la composición del ensalmo YOS 11.5 o si por el contrario fue creada para servirle de historiola. Sin embargo, la constatación de que –al menos en el período paleobabilonio y posiblemente ya en épocas precedentes (cf. *supra* §1.2)– el dios y el elemento físico constituyen entidades distintas aun si estrechamente vinculadas y la existencia en el primer milenio de algún texto que sitúa a Anu como creador del cielo, aunque no de la tierra, apuntan a que al menos la creación del firmamento por su dios patrón constituía un mitema con existencia propia. Si bien carecemos de evidencia que permita afirmarlo rotundamente, no repugna a la razón postular la existencia de una tradición antigua que consideraría al numen celeste creador¹¹¹ (al menos) de la región de su propiedad. Al originarse la historiola del gusano, la tierra pudo ser añadida como nexo de unión entre la esfera celeste y el morbo terrícola.

Por otro lado, cabe postular una vinculación entre esta tradición y la representada por AOAT 25: pl. 8*, cuyo texto da inicio con An como «iluminador (za lag) del cielo» y «obsurecedor (kukku₅(g)) de la tierra». ¿Encubren estas expresiones una caracterización del dios como creador (o «padre») del universo entero? No es posible afirmarlo con rotundidad, pero la intervención del numen en los primeros momentos de su existencia autoriza a atribuirle alguna participación en la generación del universo.

Un tercer componente de nuestro corpus al que puede atribuirse una significación cosmogónica, en la línea precisamente de YOS 11.5, lo constituye el epíteto *abi šamê* que Anu recibe en la plegaria a Šamaš YOS 11.22 (nº 2.9) 60. El sentido exacto del apelativo es incierto, puesto que podría entenderse como «padre celestial»; sin embargo los paralelos de la expresión parecen favorecer la comprensión de la relación entre Anu y su área de dominio en clave familiar¹¹². Así pues, este testimonio puede tomarse, con las debidas cautelas, como una alusión a la generación del firmamento por su dios patrón. Pese a ello, más allá del eventual conocimiento de este mitema fuera del ámbito mágico-exorcístico, este texto no proporciona ulteriores informaciones acerca de la cosmogonía del período paleobabilonio.

Cabe a este respecto preguntarse si los dos testimonios cosmogónicos del corpus acadio paleobabilonio, *Atraḫasīs* y YOS 11.5 son de algún modo conciliables. Como ha sucedido y sucederá a menudo a lo largo del presente estudio, no resulta posible ofrecer una respuesta definitiva. Puesto que, como se apuntó más arriba, en *Atraḫasīs* sólo se habla del reparto de áreas de influencia en un universo ya existente y sobre cuya génesis nada se nos dice, carecemos de puntos de apoyo para vincularlo con una historiola cuya representatividad, por lo demás, no debe sobreestimarse. En verdad no se puede descartar que el autor de *Atraḫasīs* conociera el mitema de la generación del cielo por Anu, pero en cualquier caso nunca lo incluyó en su trama. *Atraḫasīs* y YOS 11.5 constituyen sólo dos fragmentos minúsculos del mosaico variopinto de concepciones teogónicas y cosmogónicas que a buen seguro circulaban en la Baja Mesopotamia de la época, y que por lo demás apenas dejaron huella en la literatura acadia contemporánea.

¹¹¹ Cuyo acto creador bien pudo concebirse como una generación al modo sexual a partir de la caracterización frecuente del dios como padre (cf. *infra* §2.4).

¹¹² Para la discusión cf. nº 2.9 n. ad 60-62.

1.3.2. Creaciones particulares

Más allá de su participación en mayor o menor grado del proceso que solemos denominar «cosmogónico», no es inusual que se considere a Anu creador de ciertos elementos del mundo natural o civilizado. Un ejemplo clásico está constituido por su creación de los cuatro vientos en *Enūma eliš*, de los que hace a continuación entrega a Marduk y que acabarán por desencadenar el ataque de Tiāmat contra los dioses (I 105-108)¹¹³. Asimismo se ha propuesto ver en el prólogo del *Viaje de Enki a Nippur* una dimensión antropogónica del dios uranio, si bien esta suposición carece de una base textual firme¹¹⁴. En cualquier caso, la literatura del período que nos ocupa sí presenta en determinadas ocasiones a Anu como creador de elementos concretos del cosmos, que repasaremos aquí brevemente.

El primer caso es el de la creación del compañero de Gilgameš, Enkidu, que el ciclo épico consagrado a aquél atribuye unánimemente al dios del cielo. La versión ninivita de *Gilgameš* detalla este acto creador atribuyéndolo a Aruru, quien a su vez actúa por decisión de Anu (I 92-104)¹¹⁵:

- | | | |
|---|-----|--|
| I | 92 | [m]ārāt qurādī hīrāt e[īlī] |
| | 93 | tazzimtašina ištenemme [Anu] |
| | 94 | Aruru issū rabītu |
| | 95 | atti Aruru tabnī [amēla] |
| | 96 | eninna binī zikiršu |
| | 97 | ana ūm libbīšu lū maḥ[ir(?)] |
| | 98 | lištannanū-ma Uruk lištaps[īh] |
| | 99 | Aruru annīta ina šemēša |
| | 100 | zikru ša Anī ¹¹⁶ ibtani ina libbīša |
| | 101 | Aruru imtasi qātīša |
| | 102 | ṭīṭta iktariš ittadin ina šēr[ī] |
| | 103 | ina šēri Enkidu ibtani qurāda |
| | 104 | ilitti qūlti kišir Ninurta |
-
- | | | |
|---|-----|---|
| I | 92 | De las [h]ijas de los héroes, de las esposas de los jóvenes, |
| | 93 | escuchó [Anu] sus quejas. |
| | 94 | Convocaron a Aruru, la magnífica: |
| | 95 | “Tú eres Auru, diste forma [al hombre]; |
| | 96 | dásela ahora a su (de Anu) dictado. |
| | 97 | Que sea comparable a la tormenta de su corazón; |
| | 98 | que, mientras estén rivalizando entre sí, Uruk tenga un respiro.” |
| | 99 | Aruru, al oír esto, |
| | 100 | llevó a cabo en su corazón el dictado de Anu. |
| | 101 | Aruru se lavó las manos, |
| | 102 | tomó algo de arcilla, la arrojó al páram[o]: |

¹¹³ Citamos el texto en el Excursus.

¹¹⁴ Cf. nuestra discusión en §1.4.2.

¹¹⁵ Texto ya citado *supra* en n° 1.4 n. ad A 7.

¹¹⁶ El ms. n (*Gilgamesh*: pl. 50 n) contiene: ^de n¹-l[īl].

- 103 en el páramo creó al héroe Enkidu,
104 vástago del silencio, nudo de Ninurta.

La parte conservada de la versión paleobabilonia, pese a carecer de una relato extenso de la creación de Enkidu, apunta hacia una tradición similar, en cuanto asimila al héroe silvestre a un «objeto celeste»¹¹⁷ (nº 1.4 A 6-9):

- 6 *ibbišūnim-ma kakkabū šamā`i*
7 *kišrum(!) ša Anim imqut ana šērīja*
8 *aššīšū-ma iktabit elīja*
9 *unīssū-ma nuššašu ul elte`i*

- 6 las estrellas del cielo empezaron a distinguirse,
7 (y entonces) un *bulto* de Anum cayó ante mí.
8 Fui a levantarlo, pero era demasiado pesado para mí;
9 fui a moverlo, pero no fui capaz de seguir moviéndolo.

El empleo de *kišrum* abunda en la dimensión «creadora» del pasaje. Este término puede denotar un elemento del interior del organismo humano o animal¹¹⁸, así como una «concentración», concepto que incluiría la concepción de un feto¹¹⁹. De este modo, la caracterización de Enkidu como un meteorito en el sueño de Gilgameš se constituye en metáfora de su creación/generación por parte de los dioses –que no tiene lugar por medio del procedimiento sexual corriente, sino que es llevada a cabo por Aruru bajo las órdenes de Anu¹²⁰. Anu parece pues ser el causante de la existencia, ciertamente no de la humanidad en su conjunto, pero sí de algunos de sus miembros.

La asimilación de Enkidu a un objeto celestial confirma el vínculo estrecho existente entre el dios y el héroe, si bien hasta donde sabemos la tradición épica de Uruk no ofrece ulteriores detalles que permitan vincular elementos precisos de la caracterización de Enkidu y sus aventuras con la teología del dios celeste. Llama sin embargo la atención el hecho de que este vínculo de Enkidu con Anu se corresponda con otro entre Gilgameš e Innana/Eštar: ¿podría la relación entre los dos héroes tener alguna relación con la presencia de dos grandes divinidades en el panteón de la ciudad de Uruk? Es una hipótesis sugerente, pero imposible de corroborar¹²¹.

Una segunda dimensión creadora, en el sentido *menor* que le venimos dando en el presente apartado, carece de reflejo en nuestro corpus, pero ha de ser mencionado igualmente, ya que permite esclarecer otros puntos tratados en este trabajo (cf. *infra* §4) y al mismo tiempo subraya el carácter celeste del dios.

Ocasionalmente Anu se presenta como creador de los templos. Así, el *Himno al templo de Keš* reza (l. 38 = OECT 1.43 ii 6): é an-né ki ġar-ra ^den-líl-le zà-mim dug₄-ga “templo fundado por An y alabado por Enlil”. Un texto preservado sólo

¹¹⁷ Una expresión, repetida varias veces en las dos primeras tablillas de la versión reciente del poema, incide en el mismo motivo y atestigua su pervivencia: *kīma kišri ša Ani dunnunā emūqāšu* “su fuerza es poderosa cual *bulto* de Anu” (cf. nº 1.4 n. ad 7).

¹¹⁸ Cf. CAD K 439b.

¹¹⁹ Cf. la discusión en Böck 2014b: 670, con referencias.

¹²⁰ Böck 2014b: 671.

¹²¹ Sobre la relación entre los reyes heroicos de Uruk y los hermanos Utu e Innana cf. Woods 2012: 80-89.

141 [ᵀinnana] nin gal an-na-ke₄ enim-bi an-ra ba-an-g[e₄]
142 [. . . en]im-bé ġeš ba-an-tuku-a-t[a]
143 [. . .]-a ḥáš-ni bí-in-ra ù¹-u₈ ka-ge bí-in-s[i]
144 [. . .]-ġu₁₀ a-na-àm ġe₂₆-e bí-in-dirig-ga
145 [ᵀinnana] a-na-àm ġe₂₆-e bí-in-dirig-ga
146 ì-ne-ěš-ta ud-da šid-bi ba-da-tur ud ġe₆-bi-a ba-da-búr
147 ud-da-ta en-un-ùġ-bi 3-àm ud ġe₆-bi-a ba-an-da-sá
148 [ì-ne]-ěš ᵀutu è-a ir₉ ḥé-en₆-na-na-nam
149 diġir nam-lú-lu₇ mu-un-dím-e dam dam bar gíd-dè
/ nam-mu-da-ab-bé
150 an-né kug ᵀinnana-ke₄ igi bí-in-du₈-a
151 ní búr ne(-en)-nam ní búr ne-nam KA-bi nu-dù-a-ba
152 an-né ní búr búr ne(-en)-nam ní búr ne(-en)-nam KA-bi nu-dù-a-
ba
153 lú-tur-ġu₁₀ ba-su nu-mu-e-dug₄-ga é-an-na-kam¹ ba-e-da-kar
154 ᵀinnana-ke₁₀ ba-su nu-mu-e-dug₄-ga é-an-na-kam¹ ba-e-da-kar
155 é-an-na an-gen₇ ḥé-ge-en zag saga₁₁ nam-ba-an-tuku
156 gú-kíġ kalam-ma mu-bi ḥé-ʿpàdʿ-dè gaba-ri na-an-du₁₂-du₁₂
157 nam-lú-lu₇ ùġ šár-ra-ba ġirì-ni-šè ḥé-en-na-ab-ʿsig₁₀-geʿ
158 e-ne-ěš ᵀutu ud-ne-ʿen-aʿ ḥé-en-ʿna-namʿ(-ma-ʿàmʿ)
141 [Innana], la gran reina del cielo, transmiti[ó] a An esta noticia.
142 Después de que [An] escuchara esta noticia,
143 se golpeó [...] los muslos, se llen[ó] la boca de lamentos:
144 “¡Mi [...]! ¿Qué hizo con (el Eana) la que se ha vuelto superior a mí?
145 ¡[Innana]! ¿Qué hizo con (el Eana) la que se ha vuelto superior a mí?
146 Desde hoy redujo para él (=Utu)¹²³ la medida de la luz, la desplegó en día y
noche:
147 desde hoy son tres las guardias, día y noche son equivalentes.
148 ¡Ahora que Utu amanece esto ha de ser así para él!”
149 A la creadora de la humanidad, la esposa ..., le habló;
150 An, habiendo mirado a la santa Innana –
151 era una autoexaltación, era una autoexaltación – no habiendo sido duro (con
ella);

¹²³ Interpretamos el prefijo verbal /-da-/ en esta y las líneas que siguen como un *comitativus commodi* (cf. Jagersma 2010: 201, 453), referido en este verso y el siguiente al dios solar, colaborador de Innana en el traslado del templo y a quien concierne la alternancia entre día y noche. La traducción de Zgoll (2015: 53) que, a diferencia de las precedentes, tiene en cuenta este prefijo, lo interpreta como un marcador de habilidad por parte del sujeto; un uso que sin embargo parece estar restringido a formas negativas (Jagersma 2010: 453).

- 152 An – era una autoexaltación, era una autoexaltación – no habiendo sido duro
(con ella, dijo):
- 153 “Mi niña, por cuanto no dijiste: ‘¡Se hundirá!’ –es el Eana– te lo llevaste.
- 154 Innana, por cuanto no dijiste: ‘¡Se hundirá!’ –es el Eana– te lo llevaste.
- 155 El Eana estará firme como el cielo, no habrá ...;
- 156 le escogeré por nombre «El país entero», no tendrá rival.
- 157 ¡A la humanidad, al pueblo numeroso lo pondrá (Innana) a sus pies!”
- 158 Hoy Utu, en este día, está (disponible) para (la gente).

Se ha querido ver en esta narración una suerte de memoria de un tiempo en el que el Eana pertenecía al dios del cielo y fue *usurpado* por el culto a Innana¹²⁴. Sin embargo, nada hay de «histórico» en esta composición; más bien se trata de la creación misma del templo, llevada a cabo por An en el cielo en un primer momento, perfeccionada a través de su traslado a la tierra¹²⁵ por Innana (y Utu), y llevada a término de nuevo por el numen celeste a través de la reflexión (ll. 144-148) y el posterior refrendo (ll. 153-157) de la acción de Innana. Las palabras de An funcionan aquí de *sermo operatorius* que trasciende, empero, el ámbito meramente local. El Eana se constituye en prototipo de todos los templos de Mesopotamia, por cuanto su traslado a la tierra se vincula indirectamente (l. 149) a la creación de la humanidad, responsable del mantenimiento del culto, y directamente al establecimiento de la alternancia día-noche (ll. 146-148), que permite su estructuración diaria, estacional y anual¹²⁶.

A través de su ratificación del acto de Innana –no obstante reticencias¹²⁷ que recuerdan a su actuación en *Gilgameš y el Toro Celeste*–, el dios celeste participa así en la creación del templo, en consonancia con el aserto contenido en el *Himno al templo de Keš*, y también en la de otros elementos vinculados a dicha institución¹²⁸. Su acción tiene lugar en un pasado remoto, previo al nacimiento del día y la noche; no pueden pues inferirse del texto vestigios de una hipotética transferencia del Eana de una divinidad a otra, sino del carácter creador del dios del cielo.

1.4. Anu y Adad: el firmamento y la atmósfera

La mitad del universo mesopotámico situada por encima de la superficie terrestre no era competencia exclusiva del señor del cielo: otras divinidades habitan la región superior. Aparte de los númenes astrales Nanna/Sîn, Utu/Šamaš e Innana/Eštar, una deidad comparte la dimensión celeste con Anu de un modo particular: el dios de la tormenta

¹²⁴ George 2003: 171. Cf. *infra* §4. Van Dijk (1998: 11) ve por el contrario en esta composición una «conquista» del firmamento por parte de la diosa, en paralelo a la historia narrada en el *Descenso de Innana al inframundo*.

¹²⁵ Cf. *Gilgameš y Akka* 31: é-an-na é an-ta èd-dè “el Eana, el templo bajado del cielo”.

¹²⁶ Zgoll 2015a: 52.

¹²⁷ En l. 143 parece hacerse uso de la expresión ḫáš ra «golpearse los muslos», que puede indicar una reacción colérica –cf. Attinger 2019b: 153a.

¹²⁸ Nos vemos tentados de vincular la participación de An en la creación del día y la noche con su papel de «iluminador» (za lag) del cielo en la tablilla neosumeria AOAT 25: pl. 8* (cf. *supra* §1.2). Sin embargo, el contenido de ésta última es demasiado incierto y lacónico como para autorizar una comparación.

Iškur/Adad¹²⁹. Ambos constituyen personalidades divinas distintas y separadas – reproduciendo un esquema común a otras tradiciones¹³⁰–, y sin embargo sus funciones se presentan ocasionalmente solapadas.

1.4.1. Iškur/Adad como dios de la tormenta

El numen sumerio Iškur se ocupa por lo general tanto de la provisión de lluvia como de la destrucción por medio de tormentas e inundaciones, como se colige de numerosos pasajes de la literatura¹³¹. Una de las exposiciones más ilustrativas de su cometido entre los dioses aparece en un himno (*eršema*) a él dedicado, donde recibe instrucciones de Enlil (CT 15.15 r. 15-21)¹³²:

15 ^den-líl-le dumu-ni ^diškur-ra á mu-un-da-an-áĝ
 16 lú-tur-ĝu₁₀ ud um-me-ši-si-si ud um-me-ši-lá-lá
 17 ^diškur-re ud um-me-ši-si-si ud um-me-ši-lá-lá
 18 ud 7 TUM×EŠ-gen₇ ĥé-re-lal ud um-me-ši-lá-lá
 19 ud ĝù-di-zu ka-bi ĥa-ra-ab-ba ud um-me-ši-lá-lá
 20 nim-ĝír sukkal-zu igi-šè mu-ra-du ud <um-me-ši-lá-lá>
 21 lú-tur-ĝu₁₀ ul ĝen-na ĝen-na a-ba ze-ge-en tèĝ-ba

15 Enlil dio instrucciones a su hijo Iškur:
 16 “Mi niño, después de que(?) unza y amarre para ti las tormentas;
 17 ¡Iškur! después de que(?) unza y amarre para ti las tormentas,
 18 las siete tormentas *se* te amarrarán como *animales* (de tiro) –después de
 que(?) unza y amarre para ti las tormentas–;
 19 que te abra la boca tu *sonora* tormenta –después de que(?) unza y amarre para
 ti las tormentas–;
 20 que el relámpago, tu heraldo, vaya ante ti –después de que(?) unza y amarre
 para ti las tormentas.
 21 Mi niño, ve en paz. ¿Quién es como tú al aproximarse?”

En las letras acacias este *munus* del dios sigue apareciendo. La expresión *šīr Adad* «la carne de Adad», atestiguada en nuestro corpus (nº 2.4 A 13’), sin duda designa la tormenta¹³³. En *Atraḥasīs*, los truenos de la tempestad que trae el diluvio aparecen descritos como la voz de Adad (III ii 48-53)¹³⁴:

48 ūmu(m) išnû pānūšu
 49 ištagna(m) Adad ina erpēti(m)
 50 ila išmû rigimšu

¹²⁹ Acerca de esta figura divina cf. en especial el tratamiento exhaustivo de Schwemer (2001: 129-441, 589-695; 2016: 70b-77a).

¹³⁰ Cf. West 2007: 238-239 para el ámbito indoeuropeo. En China, hacia el final del reinado de los Han orientales (s. II d. C.), se conocen divinidades autónomas de la lluvia y la tormenta, subordinadas al dios supremo uranio Tian (cf. Pirazzoli-t’Serstevens 2009: 984-985).

¹³¹ Schwemer 2001: 176: “Die Texte, die Iškurs Wirken als solches (...) thematisieren, beziehen sich entweder auf seine Aufgabe, für Regen zu sorgen, oder aber auf die Zerstörungskraft von Sturm und Überschwemmung.” Cf. ib. pp. 176-183 para una panorámica de los testimonios de la dimensión naturalista del dios en la literatura sumeria.

¹³² Ed. Römer 2001: 163-164, 167-169 (cuyas lecturas seguimos).

¹³³ Cf. Krebernik 2003/04: 18b n. ad Vs. ii’ 12’-13’.

¹³⁴ Ed. Lambert/Millard 1969: 92-93.

- 51 [k]upra(m) babil ipeḥḥi bābšu
 52 ištū-ma īdilu bābšu
 53 Adad išaggum ina erpēti(m)
- 48 El aspecto del día cambió,
 49 Adad se puso a bramar entre las nubes.
 50 Cuando (Atraḥasīs) escuchó el grito,
 51 se le trajo [b]etún y calafateó la puerta.
 52 Para cuando hubo trancado la puerta,
 53 Adad siguió bramando entre las nubes.

La misma composición da cuenta del control de la lluvia por parte de esta deidad cuando, con el objetivo de diezmar a la población humana, se requiere a Anu que lo vigile en lo alto (nº 1.2 D 16, F 3, G 25): *išsur Anu(m) [Ad]ad elēnu* “Anu vigilaría a [Ad]ad en lo alto”¹³⁵; en otro pasaje del mismo episodio, al abandono de Anu de su cometido sigue la liberación del agua de las nubes, presumiblemente por Adad (nº 1.1 E):

- 1 [ip]pariš Anum ina šamā`ī
 2 mīlum ina nagbim ukattim ṣ[ēr(m)a r]apša(m)
 3 šammī imlū ugārū
 4 bub[ū]tiš nišī tiwītiš mātīm
- 1 Anu [ech]ó a volar del cielo
 2 (y) la inundación de las fuentes cubrió la [a]mplia e[stepa].
 3 De hierba llenáronse los prados
 4 para ali[m]ento de la gente, para sustento del país.

El vínculo entre Adad y el fenómeno de la tormenta se ve ulteriormente confirmado, para el período que nos ocupa, por el prólogo hímico de una inscripción de Dāduša, rey de Ešnunna (*BagM XXXIV*: 157-163 [= pll. 1-7] i 1-ii 6)¹³⁶:

- i 1 Adad qarrādum mār Anim
 2 ša illū rabūtum šaklulti
 3 dannūtīm šagīmam kabtam
 4 mušar`ib šamē
 5 u eršetim etelliš
 6 iddinūšum
 7 našiam rēši(m) ša melem
 8 berqīšu ezzū[ti]m
 9 abnī naspa[nti]m
 10 eli māt ni[ku]rtim
- ii 1 aggiš ušaznanu
 2 bēlum ša [ina] ipīš pīšu
 3 ištu ṣ[īt]īša ana erbīša
 4 tu[h̄d]um innaddinu

¹³⁵ El texto es el de D 16.

¹³⁶ Ed. Ismaïl 2003: 138-141, 154; Charpin 2004: 153, 156.

5 *m[īl]am kabtam ana mātim*

6 *ušatteram*

“^{i 1} A Adad, el guerrero, el hijo de Anum, ² al que los grandes dioses ⁶ le concedieron ⁵ grandiosamente ² la ejecución ³ del poderío y un rugido potente ⁴ que hace temblar el cielo ⁵ y la tierra; ⁷ el (que va con) la cabeza alta, ⁸ el esplendor ⁹ de cuyos furio[s]os rayos ^{ii 1} hace llover violentamente el pedrisco devas[ta]dor ^{i 10} sobre el país en[em]igo; ^{ii 2} el señor [por] cuya orden ⁴ se provee de pl[en]itud ³ desde donde sale el sol hasta el ocaso; ⁶ el que incrementa ⁵ la gran cr[eci]da para el país.”

El texto contiene por un lado una alusión explícita a la filiación celeste de la divinidad (i 1), por otro una serie de referencias a su dimensión meteorológica, que lo identifica con este fenómeno natural en sus dos vertientes: lluviosa/beneficiosa y tormentosa/perjudicial. De este modo Adad es un numen que con su mandato (*ina ipīš* [= *epēš*] *pīšu*, lit. “abriendo la boca”¹³⁷) concede abundancia (*tuḥdum*); contemporáneamente es la causa del trueno («rugido», *šagīnum*), el rayo (*berqum*) y el granizo (*abnū* «las piedras»). La contraposición entre ambas nociones, favorable y terrible –que por lo demás concuerda con la dualidad del fenómeno mismo de la tormenta¹³⁸–, se ve subrayada por el contraste entre los destinatarios: el (propio) país (*mātim*) en el caso del agua y el verdor, el país enemigo (*māt nikurtim*)¹³⁹; el aspecto horripilante del dios denota su extremo poderío ejemplificado en el presente texto a través de su capacidad para hacer templar cielo y tierra: *mušar’ib šamē u eršetim* (i 4-5). Este *munus*, que denota una compleja teología en torno a la figura del dios mesopotámico de la tempestad, se presenta como una concesión de los dioses en su conjunto.

Sin embargo, no parece que este patronazgo sea exclusivo del dios de la tormenta, pues algunas tradiciones muestran a Anu –el mismo dios que aparece en esta inscripción como su progenitor– como copartícipe de este dominio.

1.4.2. Anu y las lluvias

Un pasaje de nuestro corpus y otros de la literatura sumeria muestran que el control de las lluvias y de la fertilidad de ellas resultante era atribuido también al señor del cielo. Se señaló ya (§1.1) que la asociación de unas «grandes moscas» con Anu en un pasaje de *Atraḥasīs* (nº 1.2 I 46-47) podía considerarse un indicio de una dimensión atmosférica de esta divinidad:

46 *u šī iṭḥē-ma ana subbē rabūti(m)*

47 *ša Anu(m) īlulu ip-pān qa[dmī]*

46 Ella misma se aproximó a las grandes moscas

47 que Anu le colgara frente a los nú[menes]

Al mismo tiempo, un ensalmo se refiere a la fecundidad causada en rebaños por este dios, lo que podría interpretarse como una alusión indirecta a su control de la fertilidad natural –derivada en tal caso de la presencia de las lluvias (nº 3.2 4-5):

¹³⁷ A buen seguro ha de verse aquí igualmente una alusión a la imagen vívida de un dios de cuya boca misma manan las lluvias.

¹³⁸ Aspecto ya señalado en Schwemer 2001: 176.

¹³⁹ Sintagma construido con la preposición *eli*, aquí claramente con el sentido de «contra» (GAG §114o).

- 4 *kīma Anu(m) šar šamē irḫû*
 5 *būl Šakkan rēšam lušūrī-ma*

“⁴ Igual que Anu, rey del cielo, fecundó ⁵ el rebaño de Šakkan, quiero yo preñar al individuo.”

Estas alusiones son sin embargo oblicuas, y en especial en lo que a ésta última concierne resulta imposible aseverar que el rasgo de la personalidad de Anu al que se haga principalmente referencia sea específicamente el control de la lluvia. Una alusión explícita se encuentra por el contrario en el recto de una tablilla que contiene varios himnos dedicados a la «diosa-madre», y que presenta a Anu concediendo las lluvias y la fertilidad resultante a un destinatario masculino –verosíblemente el monarca terrestre– (nº 2.4 A 12’-15’):

- 12’ *išīmšum šulmī hengallašu apia(m)*
 13’ *[r]ādam šīr Adad nuḫuš apētim*
 14’ *[ipt]ē-mi šerret šamā’i*
 15’ *[ulla]d(?) rēm eršetim innib inbu(m)*

- 12’ para él decretó nubarrones: su(?) abundancia, la *nubosidad*,
 13’ [la t]ormenta –la carne de Adad– (y) la abundancia para la multitud.
 14’ “[Abri]ó la *šerretum* celeste:
 15’ ¡el seno de la tierra [da a lu]z(?), el árbol da fruto!”

El pasaje hace uso de una serie de términos referidos todos ellos al ámbito de las precipitaciones: *šulmū* «nubes», *hengallum* «abundancia», *apūm* «nubosidad», *rādum* «tormenta», *šīr Adad* «la carne de Adad (cf. *supra*)», *nuḫšum* «abundancia»¹⁴⁰. En lo que respecta a la *šerret šamā’i* (tal vez haya de leerse: *šerrēt* o *šērēt šamā’i* «ubres celestes»), si bien un estudio lexicográfico del término es aún un desiderátum, no resulta inverosímil concebirlo como alguna clase de designación poética de la lluvia o de las nubes portadoras de la misma¹⁴¹. Existen asimismo dos pasajes de la literatura sumeria¹⁴² que expresan una concepción similar a las dos partes del texto apenas mencionado. Se trata respectivamente del himno *Ur-Namma C*:

- 20 an-e ka ‘kug’-ga-ni mu-un-ba šeĝ_x(IM.A) ma-ù-dúd
 21 ki-šè šag₄-ga si ma-an-sá ħé-ĝál ma-ra-ĝen

20 An abrió su boca pura y se produjo lluvia para mí,
 21 la dirigió al medio de la tierra y la abundancia surgió para mí.
 y de una plegaria a An por cuenta del soberano de Larsa Rīm-Sîn (*Rīm-Sîn C*)¹⁴³:

- 23 akan an sud-ág ĝál ḫu-mu-ra-ab-taka₄ im-a an-na
 / ḫu-mu-ra-ab-šèĝ

- 23 Que (An) te abra las ubres del cielo brillante y haga llover para ti la
 precipitación celeste;.

¹⁴⁰ Cf. nº 2.4 n. ad A 12’-13’.

¹⁴¹ Cf. nº 2.4 n. ad A 14’-15’, con referencias.

¹⁴² Cit. ib. (con referencias a las ediciones).

¹⁴³ Cf. *infra* §3.7.3.

Otros dos pasajes de la literatura sumeria podrían aducirse a favor de la dimensión atmosférica de Anu, pero no consideramos que se los pueda tomar por evidencia propiamente dicha¹⁴⁴. Conviene mencionarlos brevemente.

En el himno *Ur-Ninurta A*, de la dinastía de Isin, se hace referencia a Anu por medio de dos epítetos yuxtapuestos (CT 36.28-30 r. 27')¹⁴⁵: diĝir nuĝun è : a-a níĝ-nam šár-ra-ke₄ “el dios que hace crecer la simiente, el padre de todo”. La asociación entre el dios del cielo y la simiente, presente ya en alguno de los pasajes cosmogónicos citados más arriba (§1.3), trae a la mente la lluvia y la fertilidad natural de ésta resultante. La traducción del ETCSL sin embargo se decanta por un matiz distinto: “The god who made human seed come forth”, lo que sugiere una relación más bien con el bienestar y la prosperidad humanas en general. En todo caso el paralelismo entre esta expresión y el apelativo «padre de todo» da a entender que el verso se refiere principalmente a la condición paterna del numen celeste (cf. §2), así como a su protección de la fertilidad del mundo natural y del género humano en términos genéricos –en la que tiene probablemente cabida el aspecto atmosférico del dios, pero sin que éste aparezca realmente explicitado; lo mismo sucedía en el conjuro acadio mencionado más arriba (nº 3.2).

El segundo texto aparentemente vinculado a la dimensión atmosférica de Anu son las tres primeras líneas de *El viaje de Enki a Nippur*. En 1964 van Dijk lo utilizó como principal testimonio de una presunta tradición antropogónica –denominada por él «*emersio*» y vinculada al *motif cosmique* (cf. *infra* §2.2)– según la cual la humanidad habría surgido, al igual que las plantas, de la tierra fecundada por el dios uranio –esto es, a partir de la lluvia¹⁴⁶. El texto sumerio es el siguiente¹⁴⁷:

- 1 ud-re-a nam ba-tar-ra(-a)-ba
- 2 mu ĥé-ĝál an(-)ù-dúd-da
- 3 ùĝ-e ú-šim-gen₇ ki in-dar-(r)a(-a)-ba

Mientras que el sentido del primer verso está meridianamente claro (“En aquel día, cuando los destinos fueron fijados...”), el de los otros dos –los que sustentan la interpretación antropogónica– han sido objeto de discusión en los últimos años. Tradicionalmente se interpretaba el signo AN en la l. 2 como el nombre del dios An y sujeto del verbo ù-dúd «engendrar»; asimismo se tenía ùĝ «gente, población» (con el sufijo /-e/ de caso ergativo) por sujeto de ki dar «emerger». An habría fecundado la tierra a través de la lluvia, generando a los seres humanos como si de plantas se

¹⁴⁴ Compárese asimismo *Ur-Ninurta D* ll. 8-9, donde An encomienda a Enki hacerse cargo tanto del Tigris y del Éufrates como del agua de las nubes (cf. *infra* §3.3.1).

¹⁴⁵ Ed. Falkenstein 1950: 108-109; Sjöberg 1977b: 190, 193; *PSD* A₁ 37; ETCSL 2.5.6.1; CDLI Q000490. Cf. Peterson 2011: 210 (nº 184). Otro pasaje de este himno se cita más abajo (§3.5.2).

¹⁴⁶ Van Dijk 1964: 23-24. Los otros dos textos utilizados por este autor (el prólogo del *Himno a la azada* y la creación de Enkidu en *Gilgameš*) no aportan nada a la discusión: el primero tiene por protagonista a Enlil, y suponer –como hace van Dijk– que su presencia es una mera corrupción del motivo es más que temerario; el segundo describe la creación de un individuo concreto, y por consiguiente no puede extrapolarse a la de la humanidad entera.

¹⁴⁷ Seguimos la edición más reciente de Ceccarelli (2012: 93, 96, 102, 106). Previamente cf. van Dijk 1964: 23; al Fouadi 1969; ETCSL 1.1.4; Lisman 2013: 178-179.

tratase¹⁴⁸. Hay sin embargo algunas dificultades: an en el segundo verso requeriría de un sufijo ergativo¹⁴⁹, y en la línea siguiente ùĝ, tratándose de una palabra de género inanimado, exigiría un prefijo final /-b-/ en la cadena verbal en lugar del /-n-/ de género animado presente en el texto¹⁵⁰.

Así pues, la lectura alternativa propuesta por Lisman¹⁵¹, que aboga por considerar an en la l. 2 como inicio del verbo ù-dúd y el sufijo tras ùĝ como locativo-directivo indicando una construcción causativa –con Enki, mencionado por primera vez en l. 4, como sujeto de ambos verbos– resulta más acorde tanto con la gramática del sumerio como con el protagonismo de Enki en el poema que las traducciones ofrecidas con anterioridad. La traducción habría de ser:

- 1 En aquellos días, cuando los destinos fueron fijados;
- 2 en el año en que (Enki) produjo abundancia
- 3 e hizo que la gente surgiera en la tierra como la hierba fresca.

Tomando esta interpretación como la más verosímil, no podemos considerar este pasaje como testimonio del señorío de Anu sobre las lluvias o la fertilidad de la naturaleza, pues esta divinidad no aparece ni siquiera mencionada. Más inverosímil aún se vuelve la hipótesis de van Dijk, según la cual Anu sería el «padre» de la humanidad a través de la lluvia.

Volviendo a los paralelos más seguros, *Ur-Namma C* posee una importancia particular, pues tras una línea dañada donde se alude a Enlil, a continuación Enki provee también al rey de abundancia derivada del agua, pero –como conviene a este último dios– tratándose en este caso de agua resultante del desbordamiento de los ríos (*Ur-Namma C* 23)¹⁵²:

- 23 ^den-ki-ke₄ mí zid mu-un-dug₄ á-eštub ^deziná
/ še gu-nu saĝ-e-eš mu-un-rig₇

- 23 Enki se ocupó de mí: me obsequió con el desbordamiento, trigo y cebada
moteada.

Teniendo en cuenta el carácter acuático de Enki¹⁵³, su cuidado de la abundancia derivada del agua es sólo natural; el paralelismo con los dos versos dedicados al dios del cielo sugiere que la acción llevada a cabo por éste último también entraría dentro de sus funciones habituales¹⁵⁴. Asimismo ha de tenerse en cuenta que el acoplamiento

¹⁴⁸ Cf. las traducciones de van Dijk (1964: 23): “[lors]qu’An eut engendré l’année d’abondance, | que les hommes brisèrent sur la terre comme les herbes”; al Fouadi 1969: 77: “In the year (full of) abundance, when An brought about abundance, | and people broke through the earth like green plants”; ETCSL 1.1.4: “in a year when An brought about abundance, and people broke through the earth like green plants”. La traducción de Ceccarelli (2012: 102), aun difiriendo en la l. 2, no se desvía en exceso en lo que respecta al mitema subyacente: “in Jahren, als der Überfluss *des/vom* Himmels geboren wurde, | nachdem die Menschen wie Gras und Kräuter die Erde durchbrachen”.

¹⁴⁹ Ceccarelli 2012: 106 n. ad 2 (quien también contempla la posibilidad de un genitivo).

¹⁵⁰ Keetman 2016: 106. Nótese que ninguna de las variantes textuales –registradas en Ceccarelli 2012: 96– presenta el prefijo inanimado.

¹⁵¹ 2013: 178-180.

¹⁵² Ed. Castellino 1959: 118, 121, 126 n. ad 23; Flückiger-Hawker 1999: 210-211, 222 n. ad 20-23; ETCSL 2.4.1.3 –cf. asimismo Espak 2015: 43-44.

¹⁵³ Cf. Espak 2015: 148-149.

¹⁵⁴ Espak (2015: 149) considera las acciones de Enki a este respecto como reiteraciones de las de An, sugiriendo que el primero pudo haberse «apropiado» de algunas funciones de éste. Esto no ha de ser

primordial entre el cielo y la tierra (cf. *supra* §1.3.1), en el que se podía considerar la presencia de Anu bien como el propio firmamento personificado o como *agente* que lo animaría (cf. *supra* §1.2), ha sido con frecuencia interpretado como expresión mítica de la fecundación de los campos por la lluvia¹⁵⁵. Esta última lectura no es sin embargo unánime: Komoróczy¹⁵⁶ se inclina por atribuir el motivo a la conjunción de ambos dominios cósmicos en el horizonte, y J. G. Westenholz¹⁵⁷, tras secundarlo, considera «dudoso» que la fertilización del suelo por la lluvia constituya una explicación adecuada –presumiblemente (aunque esta autora no lo explicita) debido a tratarse de un fenómeno relativamente infrecuente en el sur de Mesopotamia¹⁵⁸. En todo caso la relación de Anu con la lluvia y con Adad según se puede averiguar a partir de nuestro corpus requiere de atención.

1.4.3. Anu y Adad en las alturas

Si bien los testimonios –tanto de nuestro corpus como sumerios– recogidos en el subapartado precedente se limitan a pasajes donde la asociación de Anu con la lluvia es explícita, se podría argüir que otros textos, citados también en el presente trabajo, apuntarían en la misma dirección. De este modo, además de la interpretación «meteorológica» que, como se vio más arriba, muchos asiriólogos atribuyen al motivo de la cópula entre el cielo y la tierra, sería posible ver en la custodia de Adad por Anu en *Atraḥasīs* (nº 1.2 D 16-17, 30-31, F 3-4, G 25-26; cf. asimismo E) con el objetivo de evitar la caída de la lluvia otra reminiscencia del mismo mitema –que además daría a entender una relación relativamente estrecha entre las funciones de uno y otro dios. Un vistazo más cercano muestra sin embargo que la razón de que Adad esté bajo la vigilancia del dios uranio consiste sencillamente en que, radicándose la actividad de aquél en la mitad superior del universo, se encuentra bajo la *jurisdicción* de Anu y no bajo la de Enlil. No obstante, el episodio deja entrever una cierta contigüidad o asociación entre los ámbitos (físicos) de acción de las dos divinidades¹⁵⁹.

Un testimonio ulterior y más claro de esta contigüidad aparece en la literatura sumeria. Lo constituye la mención de la apertura del *akan an-na* «las ubres celestes»,

necesariamente así: la relación de Enki con las aguas parece haber sido un rasgo «original» de su carácter, y su patronazgo concierne más el agua de los ríos que la de la lluvia en sí misma –no obstante ambos ámbitos de actuación sean parcialmente solapables (cf. *infra* §3.3.1, *Ur-Ninurta* D ll. 8-9). Nótese a este respecto que en la Roma arcaica, junto al Júpiter patrón de las tormentas y separado de él, encontramos a una divinidad, Neptuno, que antes de su identificación con Poseidón y a partir de lo que conocemos de su culto podemos presumir que se trataba del custodio de las aguas del suelo (Dumézil 1974: 393-394; – contra Latte 1960: 131, quien atribuye esta caracterización precisamente a su identificación posterior con Poseidón).

¹⁵⁵ Van Dijk 1964: 58 (quien en p. 44 ya aducía en este sentido el prólogo del *Debate entre el árbol y el junco*); Lambert 1981: 221b; Lisman 2013: 195-196.

¹⁵⁶ 1973: 38⁺⁷⁴.

¹⁵⁷ 2010: 295-296.

¹⁵⁸ Lambert (1981: 221b) se basa en este hecho para atribuir un origen extranjero al mitema. Por otra parte resulta altamente improbable que los habitantes de Mesopotamia, aun en los períodos más antiguos, desconocieran por completo la correlación entre lluvia y disponibilidad de agua, no obstante aquella desempeñase un papel relativamente secundario en la provisión de abundancia.

¹⁵⁹ Nótese que en la inscripción de Dāduša citada más arriba (§1.4.1) la presentación naturalista de Adad se acompaña de una afirmación de su filiación respecto de Anu. Sin embargo, el texto no vincula ambas concepciones: el dios de la tormenta debe su área de jurisdicción no al dios uranio, sino a los «grandes dioses» (*ilū rabūtum*) en su conjunto.

metáfora probablemente de las nubes productoras de lluvia¹⁶⁰, en la plegaria de Rīm-Sîn citada en el subapartado anterior. En ella era An quien abría (ĝál taka₄)¹⁶¹ el reteso celeste, haciendo que la lluvia (šeĝ_x(IM.A)¹⁶²) cayera (šèĝ). Un cuadro muy similar se desprende de una inscripción del mismo monarca dedicada a Iškur, donde se hace referencia al dios en los siguientes términos (RIME 4.2.14.1)¹⁶³:

- 3 te-eš dug₄-ga-ni-ta
- 4 dungu sila zú kéš-re
- 5 akan utaḥ-ḥe taka₄ lá-e
- 6 ki-šár-ra ma-dam ḥé-ĝál šár-re

“³ El que con su bramido ⁴ congrega las *densas* nubes, ⁵ el que abre las ubres del cielo ⁶ y multiplica por todas partes la abundancia y la fertilidad.”

El verbo utilizado aquí, taka₄ lá, es prácticamente sinónimo de ĝál taka₄¹⁶⁴, y si bien el término empleado para designar el firmamento es diferente (utaḥ¹⁶⁵), el sentido del pasaje es el mismo: en ambos casos el dios procede a la apertura del akan del cielo, cuya consecuencia necesaria es la aparición de la lluvia o de la abundancia de ésta derivada –nótese que la mención a Anu como dispensador de fertilidad (ḥé-ĝál, *hengallum*) aparece tanto en *Ur-Namma C* 21 como en el himno de nuestro corpus a la «diosa-madre» (nº 2.4), ll. A 12'-13' (cf. *supra* §1.4.2), y que en el pasaje (ll. 14'-15') de esta última composición la relación que se establece entre la apertura de la *šerret šamā'ī* y la fertilidad de la naturaleza es idéntica a la de las ll. 5-6 de la inscripción al dios de la tempestad. Puede así establecerse, al menos en los casos concretos aquí reseñados, no ya una contigüidad, sino una superposición de los ámbitos de dominio de las dos figuras divinas.

Esta función no está empero restringida a estas dos divinidades. Un himno a Enki por cuenta de Išme-Dagan de Isin (*Išme-Dagan D*) ruega al dios de Eridug, junto al buen funcionamiento del Tigris y el Éufrates y a un incremento de la abundancia para la gente, la apertura (ĝál taka₄¹⁶⁶) de las ubres celestes (l. 7): akan 'an-na-ke₄ ĝál ḥu'-mu-na-ab-da₁₃-[da₁₃] “abra (Enki) las ubres celestes”¹⁶⁷. Un paralelo menos directo está constituido por un himno al dios lunar Nanna (*Nanna L*), donde éste aparece como responsable tanto de la inundación anual como del «correcto funcionamiento» del akan an-na (l. 24): akan a[n-n]a-ke₄ si sá-e-dè “para regular el funcionamiento de las ubres del ciel[o]”¹⁶⁸. La relación establecida en esta última composición entre el dios de la Luna y el reteso uranio tiene probablemente que ver con la posición del numen en el firmamento, lo que le otorgaría un cierto grado de asociación con los fenómenos atmosféricos; en el caso de Enki, su actuación, idéntica a la de Anu y Adad

¹⁶⁰ Cf. nº 2.4 n. ad A 14'-15', con referencias.

¹⁶¹ Cf. Civil 1990: 111; id. 1994: 57 n. ad 5.

¹⁶² La grafía esperable sería šèĝ, pues el sustantivo «lluvia» y el verbo «llover» son la misma palabra en sumerio.

¹⁶³ Cf. asimismo Steible 1975: 22 n. ad 23.

¹⁶⁴ Civil 1990: 111.

¹⁶⁵ Acerca de este término cf. Civil 1983: 238-240.

¹⁶⁶ Aquí con reduplicación de la raíz: da₁₃-da₁₃.

¹⁶⁷ Ed. Sjöberg 1973b: 14-15, 16 n. ad 22'; id. 1977a: 31; ETCSL 2.5.4.04.

¹⁶⁸ Ed. Sjöberg 1973b: 32-33, 36 n. ad 24; ETCSL 4.13.12.

en los pasajes más arriba reseñados, se debe sin duda a su carácter acuático y de protector de la fertilidad en general¹⁶⁹.

De lo anterior se colige que varias de las principales divinidades de Mesopotamia, asociadas a la fertilidad y/o al ámbito celeste, debían de poseer alguna clase de asociación con el *akan an-na*, esto es, con la fuente de las lluvias. Si en el caso de Enki, An e Iškur/Adad esta asociación se explicita en la apertura de dicho elemento cósmico, en los textos que mencionan a los dos últimos esa apertura tiene como ineludible e inmediata consecuencia la generación de la lluvia y la fertilidad: en este caso ambos dioses desempeñan la misma función.

¿Cómo ha de explicarse esta superposición funcional desde la perspectiva de la historia de las religiones? Una solución definitiva se antoja imposible, ya que carecemos de evidencia procedente de las fases más antiguas de la religión mesopotámica. Sin embargo pueden avanzarse algunas hipótesis, todas necesariamente especulativas en mayor o menor medida, a partir de la información contenida en las fuentes del período histórico. Anu e Iškur/Adad pudieron ser *a)* desde un *primer* momento divinidades separadas, responsables cada una de un dominio cósmico distinto (la bóveda celeste y las nubes respectivamente), o bien *b)* una única deidad, dividida más adelante en dos funcionalmente más especializadas. Esta última opción nos parece relativamente improbable, pues requeriría de la pervivencia en ambos númenes de rasgos estructurales comunes, más allá del patronazgo genérico de la lluvia y la fertilidad, que, como hemos visto, es ocasionalmente atribuible a terceras divinidades; sin embargo las personalidades de uno y otro dios son completamente distintas –véase por ejemplo la inexistencia de vestigios de una paternidad universal o una supremacía en la caracterización de Adad–, y la existencia de una genealogía alternativa para el dios de la tormenta, con Enlil como progenitor, sugiere asimismo una relación no siempre tan estrecha¹⁷⁰.

La otra opción resulta pues más plausible, si bien cabría entonces preguntarse por las razones de la superposición de los patronazgos de las dos deidades. En su ya centenaria disertación sobre la religión indoeuropea, L. von Schroeder, enfrentado a la identidad plena entre el dios uranio y el atmosférico en Grecia y Roma, proponía dos alternativas (de las que prefería la segunda): o bien el dios celeste participaba en cierto modo del dominio de la tormenta, de modo que terminó asimilando de manera natural al numen atmosférico, o bien era al mismo tiempo señor del cielo y de la tempestad, pero siendo a la par acompañado por una figura divina independiente y señora propiamente dicha de este último elemento¹⁷¹. Ciertamente estas conclusiones no pueden extrapolarse sin más

¹⁶⁹ Junto a los textos referidos a Enki citados en el capítulo precedente, cf. asimismo varios pasajes de *Enki y el orden del mundo* (en especial ll. 52-60 y sobre todo 250-258). Sobre el aspecto «naturalista» de este último pasaje cf. Black 2002: 49.

¹⁷⁰ Habría de tenerse en cuenta igualmente la diversidad de tradiciones atribuible a los diferentes panteones locales y a la relación política y religiosa de Karkara (sede principal del culto a Adad) con otras urbes de la Baja Mesopotamia, cuestión ésta que requeriría de un estudio pormenorizado.

¹⁷¹ Von Schroeder 1914: 455-456: “Darf es dann als für wahrscheinlich gelten, daß bei den Griechen und Römern der alte Lichthimmelgott mit einem alten Gewitter- und Donnergott zu einer Person verschmolzen wurde? – ein Prozeß, der vielleicht um so näher lag, als doch geiß schon der alte Himmels-gott auch als Regenspender gedacht wurde, wie auch Varuṇa bei den Indern, so daß es als eine naheliegende Erweiterung und Vervollständigung seines Wesens gelten durfte, wenn man diesen Gott

a la mitología sumeria y acadia, pero ofrecen un punto de partida a la hora de comparar algunos rasgos de la caracterización tanto de Anu como de Adad en cuanto dispensadores de la lluvia.

Un vistazo a los testimonios del aspecto atmosférico de Anu permite descubrir en ellos dos características que, de entrada, diferenciarían la vinculación del numen uranio con la lluvia de la existente entre ésta e Iškur/Adad: 1) Anu aparece vinculado a las lluvias y la fertilidad de ellas resultante, pero no así al trueno o la tormenta en general – que por el contrario constituyen rasgos esenciales de la personalidad del dios de la tempestad¹⁷²–; 2) la asociación entre Anu y los fenómenos atmosféricos se encuentra al mismo tiempo estrechamente vinculada a la institución monárquica: en el himno a la «diosa-madre» el verbo *šiāmum* «decretar, disponer» va provisto del sufijo dativo masculino *-šum*, referido muy probablemente al soberano¹⁷³, y los dos paralelos sumerios aducidos en el precedente subapartado (*Ur-Namma C* y *Rīm-Sîn C*) son el primero un himno regio y el segundo una composición realizada por cuenta y para beneficio de un monarca –siendo en ambos casos éste quien recibe directamente las bendiciones provistas por el dios celeste, al igual que en el cantar dedicado a Mama.

Estas diferencias requieren, no obstante, de alguna matización. Iškur/Adad, como todos los númenes de relieve de Mesopotamia, ve su actividad en la naturaleza asociada con cierta frecuencia a la protección sobre los monarcas que buscan su favor. Uno de los ejemplos más explícitos lo constituye el himno *Ur-Ninurta F*, donde el dios atmosférico recoge el grano –aparentemente resultante de la lluvia por él dispensada– para beneficio del rey de Isin (VS 17.40 r. 7’): *ur-^dninurta kuru₁₃-du₆ kuru₁₃-ma[š] a-gār mu-na-a[n-dub]* “(Iškur) ap[iló] para Ur-Ninurta montones de grano grandes y pequeños”¹⁷⁴. Ciertamente todas las grandes deidades del panteón mesopotámico recibían las plegarias de los soberanos, y sus funciones se hallaban por ello vinculadas de un modo u otro al patronazgo sobre éstos; ligazón que se ve reforzada por la colocación de las intervenciones divinas en composiciones comisionadas por los mismos monarcas. No obstante, ante la mucho más estrecha asociación de Anu con la realeza celeste y terrestre (cf. *infra* §3.7), puede presumirse una vinculación más pronunciada entre sus funciones y la protección de la institución regia que la existente en el caso de Adad.

Por su parte, la primera de las distinciones, más clara en principio, puede prestarse también a objeciones. Más allá de la posibilidad de que las hipotéticas tradiciones que atribuyeran explícitamente a Anu una naturaleza tempestuosa (en sentido literal) nunca

auch zum Herrn des Donners und Blitzes machte. – Ich meine, daß auch diese Annahme mißlich und nicht sehr wahrscheinlich wäre. (...) Der alte Himmels-gott Djêus galt wohl schon in der Urzeit nicht nur als Erzeuger des Regens, sondern auch des Gewitters, war als Himmels-gott auch Gewittergott, vor allem in jener Hypostase, die uns durch die Gestalten und Namen des Parjanya, Perkunas-Pehrkons, wie auch des germanischen Fjörgynn, als urzeitlich verbürgt wird, während zugleich schon damals neben ihm noch ein besonderer Gewitter-, Blitz- und Donnergott, Gewitterdämon oder Gewitterriese existieren mochte, aus welchem dann in der Folge Indra und Thôrr hervorgingen (vielleicht auch Herakles).”

¹⁷² Cf. supra §1.4.1, con las referencias a CT 15.15 r. 15-21 y *Atraḥasīs* III ii 48-53. Schwemer (2016: 70a) atribuye la preferencia de Iškur/Adad por el aspecto violento de la tormenta a las condiciones ecológicas de Mesopotamia, donde la lluvia es relativamente poco importante para la agricultura.

¹⁷³ Cf. n° 2.4 n. ad A 12’-13’.

¹⁷⁴ Ed. van Dijk 1965: 11¹¹; ETCSL 2.5.6.6.

fueran puestas por escrito, o lo fueran en tablillas no conservadas o aún por descubrir y/o estudiar, se ha propuesto por parte de algunos autores atribuir una dimensión violenta a la cópula cosmogónica entre el cielo y la tierra y la consiguiente fertilidad¹⁷⁵, violencia a todas luces equivalente a la de una tempestad desatada¹⁷⁶. Dicha imaginiería podría tomarse como evidencia a favor de un patronazgo (más o menos antiguo o desvanecido) de Anu sobre las borrascas. Y sin embargo son escasos los textos donde una tal vinculación pueda demostrarse. Explícito es el *Cilindro de Barton* (MBI 1.1) i 7-11¹⁷⁷:

- | | |
|----|--|
| 7 | ud na-du ₇ -du ₇ |
| 8 | nim _x (NIN) na-ĝír-ĝír |
| 9 | ʾèšʾ nibru ^{kiʾ} |
| 10 | ud na-du ₇ -du ₇ |
| 11 | nim _x (NIN) ʾnaʾ-ĝír-ĝír |
-
- | | |
|----|-----------------------------|
| 7 | La tormenta se precipitaba, |
| 8 | (los rayos) refulgían; |
| 9 | en el santuario de Nippur |
| 10 | la tormenta se precipitaba, |
| 11 | (los rayos) refulgían. |

El texto continúa con el resonar del cielo y la tierra (ll. 12-14, citadas *supra* en §1.3), por lo que parece inverosímil que ambos acontecimientos puedan disociarse. No siempre ocurre lo mismo en los otros pasajes interpretables en este sentido. Van Dijk¹⁷⁸ cita el inicio de *Enmerkar y el señor de Arata*, pero el punto clave de su ejemplo, la l. 3, está roto: gaba ud-da ki nam tar(-)[. . .] “el frente de la tormenta¹⁷⁹, [en(?)] el lugar [donde(?)] se fijaron los destinos, [...]”, y la traducción que este autor ofrece: “Les *rafales* de la tempête, [là où] le destin fut fix[é, firent surgir la végétation[?]]” carece de todo sustento en el texto¹⁸⁰, por lo que no puede aceptarse como evidencia de una relación de la tormenta con la cosmogonía –y mucho menos con Anu.

Por su parte Chen¹⁸¹ ofrece la misma interpretación de otra serie de pasajes literarios. Aparte del Cilindro de Barton, se refiere en principio a *Gilgameš*, *Enkidu y el inframundo* 17-26 y *Šulgi A* 62-69. En ambos casos se describe una tormenta; sin embargo –contra lo afirmado por Chen– no hay elementos en ninguna de las descripciones que las conecte con la cópula primordial entre el cielo y la tierra¹⁸². Otro de los pasajes aducidos por este autor, Ukg 15 ii 2 (citado *supra* §1.3), muestra al cielo y la tierra «resonando» (šeg₁₂ ge₄): si bien esta expresión puede –tomando el paralelo parcial del Cilindro de Barton (donde sin embargo se emplea el verbo du g₄)– aceptarse

¹⁷⁵ Van Dijk 1964: 21: “Plus encoré que le déluge, « ce jour-là » « u₄-ri-a », est le prototype de toute violence destructive. Le jour de la « terra parturiens » est le jour de violence par excellence.” Cf. asimismo Chen 2013: 47, 70.

¹⁷⁶ Chen 2013: 75.

¹⁷⁷ Ed. van Dijk 1964: 36-37; Alster/Westenholtz 1994: 18, 26; Lisman 2013: 236-237.

¹⁷⁸ 1964: 21-22.

¹⁷⁹ O «los rayos del sol» (cf. Attinger 2019b: 61a).

¹⁸⁰ El propio van Dijk (1964: 22) se abstiene de justificarla.

¹⁸¹ 2013: 47, 74-75⁺⁶.

¹⁸² Nótese que en el segundo de estos textos se menciona además explícitamente a Iškur.

como descripción de la relación sexual de los dos elementos cósmicos, cabe también la posibilidad de una alusión a otra tradición mítica menos conocida –y el contenido de esta tablilla es en su conjunto demasiado incierto como para alcanzar una solución incontestable. El último texto traído a colación por Chen es el inicio de *Innana y la planta nuĝun* (WZKM IC: 363 r. 2-13)¹⁸³:

- 2 im ba-šèĝ-ĝá-ba eĝar ba-gul-l[a-ba]
- 3 [ši]ka bar₇-bar₇-ra ba-šèĝ-ĝá-ba
- 4 lú-ra lú ge₄-ba {LÁ} gaba ba-ri-a-ba
- 5 ʾMUʾ ba-dug₄-ga-ba in-ga-an-dug₄(-)[. . .]
- 6 šeʾ(MU) ba-su-ub-ba-ba in-ga-an-su-ub(-)[. . .]
- 7 ud im-e ĝe₂₆-e ga-šèĝ im-mi-in-dug₄-ga-b[a]
- 8 ud eĝar-e ĝe₂₆-e ʾgaʾ-šèĝ im-mi-in-dug₄-ga-b[a]
- 9 ud a-ma-ru ĝe₂₆-e ga-ùr-ùr im-mi-in-dug₄-ga-b[a]
- 10 an in-dug₄ {x} ki in-dúd^{ud}
- 11 šumunda sar in-ga-an-dúd^{ud}
- 12 ki in-dúd^{ud} an in-dug₄
- 13 šumunda sar in-ga-an-dúd^{ud!}

- 2 Al traer agua la tormenta, habiendo sido destruido el muro;
- 3 al llover brasas ardientes;
- 4 al oponérsele un hombre vuelto hacia otro;
- 5 *al hacerse el amor, hizo el amor*¹⁸⁴;
- 6 al haber abrazos, abrazó.
- 7 Cuando la tormenta dijo: “¡Haré llover!”
- 8 Cuando dijo: ¡Haré llover contra el muro!”
- 9 Cuando la inundación dijo: “¡Arrastraré!”
- 10 El cielo hizo (el amor), la tierra dio a luz
- 11 y parió la punzante hierba *šumunda*;
- 12 La tierra dio a luz, el cielo hizo (el amor)
- 13 y parió la punzante hierba *šumunda*.

Todos los elementos naturales mencionados en la segunda parte de este prólogo (borrasca, diluvio, cielo y tierra) están personificados, como se infiere del uso del prefijo final /-n-/ en función de sujeto transitivo¹⁸⁵, y no hay razón para ver aquí la presencia de An en lugar de la del mero cielo. La imagen parece ser la de una lluvia torrencial desprovista de referencias cosmogónicas explícitas, y nada en el contexto advierte de la presencia de la divinidad celeste. En cambio la asociación entre la cópula cósmica (no necesariamente cosmogónica) y la tormenta es aquí evidente.

Así pues, sólo en el *Cilindro de Barton* y el prólogo de *Innana y la planta nuĝun* se puede afirmar con contundencia que la actividad fecundadora del cielo es equivalente al

¹⁸³ Ed. Wagensonner 2009: 362, 366, 368-370.

¹⁸⁴ Seguimos la traducción de Wagensonner (2009: 366). El signo MU que encabeza la línea podría tratarse de una variante fonética (con la lectura ĝu₁₀) de ĝèš – sobre ĝèš du_{g4} «mantener relaciones sexuales» cf. *ePSD2* «qeš dug [COPULATE]»; Attinger 2019b: 41a.

¹⁸⁵ Salvo que se presuma una forma abreviada del locativo /-ni-/; aquí con sentido temporal «entonces», más la omisión del prefijo inanimado /-b-/.

fenómeno natural de la tempestad. El resto de pasajes bien carecen de dicha vinculación, bien dejan espacio a la duda. Más aún, no se puede afirmar con total certeza que el cielo mencionado en estos lugares sea idéntico al numen An. Por todo ello, no obstante la probable asociación de Anu a la tempestad en determinados contextos y tradiciones míticas –asociación por lo demás natural, debido a la contigüidad/continuidad entre las regiones urania y atmosférica–, la evidencia disponible impide considerarla un rasgo de relieve en la caracterización del dios, al contrario de cuanto sucede con Adad. Creemos pues razonable avanzar la hipótesis de que tanto An(u) como Iškur/Adad, esencialmente dos figuras divinas completamente diferentes, fueron ya desde un principio considerados alternativamente dispensadores de lluvia y fertilidad, según el énfasis en la concepción de este fenómeno se situara en el origen superior del agua caída del cielo o en su aparición junto a las tormentas.

1.5. ¿Un dios astral?

Algunos autores han caracterizado a Anu como una divinidad de corte astral, si bien sin precisar los fundamentos para una tal afirmación¹⁸⁶. En el período que nos ocupa hallamos trazas de una cierta *astralización* de su figura en un pasaje donde su nombre aparece, junto al de otras deidades, identificado con una estrella en una plegaria a los dioses de la noche (nº 2.6 ll. 10-13):

- 10 *in(a) Su'in u Šamaš iterbû-[ma]*
- 11 *ēṭirū napšatim mālū nubatt[ušunu]*
- 12 *ša ilšu ittišu šamru(m) Gir[ra]*
- 13 *qurrādu(m) Erra Anu(m) . . [. .]*

“¹⁰ Cuando Šin y Šamaš hayan entrado (en el inframundo), ¹¹ los salvadores de la vida ocuparán [su (lugar) noc]turno. ¹² Aquél cuyo dios está con él: el fiero Gir[ra], ¹³ el héroe Erra, Anu, .. [...]”

Más allá de la imposibilidad de establecer con un mínimo de certeza la identidad de la estrella con la que se identifica a cada dios, no se puede inferir de pasajes como éste que el rasgo *original* de la personalidad de Anu fuese el de ser personificación de un astro concreto. Junto a la ausencia de ulterior evidencia en épocas precedentes, todos los pasajes (tanto los de nuestro corpus como los paralelos sumerios y posteriores) reseñados en los apartados precedentes denotan una asociación estrecha entre el numen y la región celeste en su conjunto, pero en ningún caso con una estrella en particular. Así pues, la consideración de Anu como divinidad astral se nos antoja por completo infundada.

1.6. Recapitulación

No sólo la etimología de su nombre sumerio, sino en general toda la mitología que gira en torno a su figura caracteriza a Anu como un dios eminentemente celeste. El reparto de las zonas de influencia (y otras alusiones) en *Atraḫasīs*, reflejada también en la tradición sumeria en el prólogo de *Gilgameš*, *Enkidu y el inframundo*, delimita el campo de acción de esta divinidad de manera precisa, y las pocas referencias cosmogónicas de

¹⁸⁶ Hurowitz 1994: 75, 77; Steinkeller 1999: 114.

nuestro corpus (§1.3) inciden en este aspecto. Sin embargo, resulta imposible dilucidar hasta qué punto el dios era considerado una mera personificación del elemento celeste o si ambos constituían entidades claramente diferenciadas: si bien parece haber existido una tradición que los asimilaba (*Lugale, Erra*), dicha asimilación se halla completamente ausente de los textos que conforman nuestro corpus, y los pasajes cosmogónicos sumerios, donde esta identificación suele presumirse, no ofrecen una respuesta clara. La estrechísima vinculación entre la deidad y el elemento natural queda no obstante subrayada también por el control que aquél ejerce sobre las lluvias y la fertilidad de éstas resultante; función análoga en algunos aspectos a la desempeñada por otra divinidad vinculada a la región superior, el dios de la tormenta Iškur/Adad (§1.4).

Dos de los componentes de la dimensión celeste del dios, esto es, su participación en la cosmogonía y su control sobre determinados fenómenos atmosféricos, permiten avistar un carácter más activo y dinámico de cuanto normalmente se considera. Tanto creando/engendrando el universo (en la genealogía del gusano) como repartiéndoselo junto a Enlil (*Atraḥasīs*) se muestra Anu como una divinidad dinámica, que interviene en el devenir del cosmos. Asimismo su patronazgo sobre las lluvias y la fertilidad apunta a una divinidad que de la que depende –al menos en parte– un fenómeno relevante para la actividad humana. A la vista de esto, y pese al carácter extremadamente conciso y alusivo de los textos acadios pertinentes, se puede atribuir al dios uranio una naturaleza más activa e influyente para la vida de los hombres de la que se le suele conceder en la literatura secundaria existente.

Como se avanzó ya en la introducción al presente capítulo, esta dimensión celeste del numen, aparentemente la más básica, no puede considerarse como única y exclusiva. La dimensión familiar del dios (más concretamente, su caracterización como padre de la sociedad divina y de numerosas deidades concretas), así como su posición a la cabeza del panteón nacional constituyen rasgos igualmente importantes a la hora de caracterizarlo en el universo religioso de la antigua Mesopotamia. A estos dos aspectos se dedicarán sucesivamente los próximos capítulos.

2. LA FAMILIA DE ANU

En un sistema religioso politeísta como el vigente en la antigua Mesopotamia, la importancia de una determinada divinidad en la mitología y el sistema religioso se deriva en enorme medida de su integración en el sistema que agrupa a las distintas entidades divinas –el «panteón» (concebido, como sucede en otros sistemas religiosos de la Antigüedad, a la manera de una familia divina, cuyos miembros más veteranos son asimismo aquéllos a los que se atribuye –al menos en teoría– una mayor dignidad y/o poder sobre el conjunto de esa sociedad de dioses)¹.

El caso de Anu reviste una particular importancia, pues esta divinidad se sitúa generalmente a la cabeza de dicha familia: es considerado tanto el progenitor de los dioses en su conjunto (§2.4.1), como de deidades de gran importancia en el panteón (e. g. §§ 2.4.3, 2.4.6), quienes son a su vez progenitores de sucesivas generaciones divinas. Asimismo se le atribúan varias cónyuges (§§ 2.2, 2.3), de acuerdo a la concepción antropomórfica de los dioses en Mesopotamia. Así pues, el *padre cielo* encarnado por Anu funge de verdadero cabeza de familia del ámbito divino en su conjunto, y esta condición determina sus relaciones con el resto de figuras que lo componen. Como se verá en el examen de su relación con cada uno de sus vástagos, esta condición de padre le confiere asimismo –o está indisolublemente ligada a– una posición no sólo de suprema dignidad sino también –junto a Enlil– de autoridad y realeza sobre el resto de divinidades. Su caracterización como rey de los dioses será objeto del siguiente capítulo del presente trabajo (§3).

2.1. Los antepasados de Anu

La existencia de una tradición relativa a unos antepasados del dios celeste es conocida fundamentalmente a partir de la lista de dioses *An=Anum*, del poema *Enūma eliš* y de algunos textos mágicos del primer milenio². A estos testimonios ha de añadirse el recientemente publicado CUSAS 32.59, n° 3.9 de nuestro corpus paleobabilonio, que atestigua con claridad la existencia de este motivo –junto al más conocido de la genealogía de Enlil– en el período que nos ocupa:

2'	ki ù an	Tierra y Cielo
3'	^d en-ki ù nu-mu-un-ki	Enki y Numunki
4'	en-ge-re-eš nu-ge-re-eš	Engereš y Nuggereš
5'	en ^d en-líl ù nu-mu-un	Señores (madres y padres de) Enlil y ...
6'	du-úr ù da-ar	Dūr y Dār
7'	lu-úḫ-mu ù lu-ḫu-mu	Luhmu y Luḫumu
8'	^r an ^r -ša-ar ù DUMU-ša-ar	Anšar y Kišar(!)

¹ Acerca de las nociones de «divinidad» (en el marco de un sistema politeísta) y de «panteón» cf. las consideraciones teóricas en Brelich 1966: 25-27. Sobre los mismos conceptos en el ámbito mesopotámico cf. van Dijk 1971 (esp. pp. 535-539); Lambert 1971b; Bottéro 1998: 101-161; Sallaberger 2004.

² Cf. las referencias y la enumeración de los distintos ancestros en Lambert 2013: 417-420 (el tratamiento detallado de esta teogonía se encuentra en pp. 417-426) –al grupo vii ha de añadirse ahora BPOA 3: pll. 16-17 (*Muššu u* IV, ed. Böck 2007: 147-180). Sobre esta tradición en general cf. asimismo Lambert 1969: 470; id. 1974: 12-14; id. 2008: 30-32; Lisman 2013: 109-110, 175; George 2016b: 9-12a.

9'	a-la-la ù be-li-li	Alala y Belili
10'	an ù an-tum	Anum y Antum
11'	^d en-líl ù ^d nin-líl	Enlil y Ninlil

Las cuatro parejas de antepasados (Dūr y Dār, Luḫmu y Luḫumu, Anšar y Kišar, Alala y Belili) recurren en los testimonios posteriores: Alala y Belili y Dūr(i) y Dār(i) en *An=Anum* y los conjuros, y el resto además en *Enūma eliš*³; ello da cuenta de la pervivencia de este motivo en el acervo literario (y religioso⁴) posterior⁵. Al mismo tiempo, la relativa antigüedad de esta genealogía y su difusión están confirmadas por su presencia en dos ensalmos paleoasirios, en los que se conjura al mal de ojo por *Anam u An(a)tam, Laḫmam u Dūram* “Anum y Antum, Laḫmum y Dūrum”⁶. Por otra parte no conocemos testimonios de su existencia durante el tercer milenio, por lo que la opinión de Lisman⁷ de que se trata de una innovación paleobabilonia no resultaría de entrada inverosímil. La genealogía atestiguada en este período resulta estar dispuesta del modo siguiente:

Dūr – Dār
Luḫmu – Luḫumu
Anšar – Kišar
Alala – Belili
Anu – Antu

Puesto que los nombres Dūri y Dāri derivan en última instancia de sendos términos acadios para «eternidad»⁸, se entiende que ambos se constituirían en origen último de esta serie de generaciones, encarnando el tiempo como principio cosmogónico⁹ y sin ulteriores generaciones de progenitores.

Tradicionalmente se identifica una segunda teogonía para Anu en la lista de dioses TCL 15.10 (ll. 31-37), considerada el antecesor paleobabilonio de *An=Anum*¹⁰, donde aparece la secuencia Anu – Anšargal – Eneriula – Uraš – Bēlet-ilī – Namma – Ama(u)dudanki. En el próximo apartado¹¹ demostraremos, a la luz de las evidencias sobre Namma, que dicha interpretación resulta ser *in toto* altamente improbable. Sin embargo no sería descartable postular una teogonía reducida a los solos Anšargal («gran cielo/horizonte entero») y Eneriula («señor de la ciudad lejana/antigua»)¹². La verosimilitud de este postulado puede determinarse a partir de a) la aparición de estas

³ Cf. la nota precedente.

⁴ Presumiendo que no se trata de una transmisión meramente libresca.

⁵ Nótese la pervivencia (parcial) de la genealogía también fuera del ámbito cultural mesopotámico: la composición hitita conocida como *El reinado en el cielo* menciona la sucesión Alalu → Anu → Kumarbi → Tešub (ed. del texto en García Trabazo 2002: 155-175). El Alalu de este mito deriva con toda probabilidad del Alala de la genealogía de Anu (cf. Haas 1994: 110), si bien los particulares de la transmisión permanecen en la obscuridad.

⁶ *AoF* XXXV/1: 146 20-22 (ed. Barjamovic/Larsen 2008: 145, 147); kt 91/k 502 8-9 (cit. ib. p. 149 n. ad 20-23). No estamos seguros de cuál es la relación precisa entre Laḫmu y Dūru, que en el resto de lugares son adscritos a generaciones distintas; aquí en cambio su emparejamiento se sitúa en paralelo al de Anu y Antu, que son marido y mujer.

⁷ 2013: 109.

⁸ *AHw* 164, 178b; *CAD* D 107b-108b, 197b-198a.

⁹ Lambert 1981a: 220b; id. 2013: 418.

¹⁰ Lambert 1971a: 475a; Litke 1998: 3.

¹¹ Cf. la cita del texto y la discusión sobre su consideración como genealogía y sobre Namma en §2.2.

¹² Jacobsen (1946: 138b) considera esta genealogía como alternativa a la hipotetizada en torno a Namma.

mismas entidades entre los antepasados de Anu en *An=Anum*, *Enūma eliš* y los conjuros, y *b*) la disposición de los nombres en la lista de dioses al modo de una teogonía.

Este último punto resulta más bien inverosímil. Las ll. 1-30 de TCL 15.10 –esto es, las que preceden el círculo de Anu– contienen la genealogía de Enlil, ordenada de primer a último elemento¹³. En los ensalmos donde la genealogía del dios aparece tras éste (*ArOr* XXI: 381 9-14; *Muššu'u* IV 79-80; *AfO* XIX: 118 12'-14'), o bien va seguida de la de Enlil –en el primer caso–, sugiriendo, como tal vez ocurra también en CUSAS 32.59, una tendencia a agrupar juntas las dos teogonías¹⁴, o bien –en las demás ocurrencias– no hay razones para suponer un orden invertido¹⁵. La inclusión de una genealogía para Anu situada tras el dios y dispuesta al mismo tiempo en orden invertido sería pues realmente insólita. Llama la atención que ningún asiriólogo (que conozcamos) haya postulado hasta el momento la secuencia Anšargal → Eneriula → Anu, pese a que ésa sí podría fundamentarse en *An=Anum*¹⁶.

Otro factor, la aparición de Anšargal y Eneriula en otros testimonios de la teogonía de Anu, resulta más problemático de escudriñar. En primer lugar surge la cuestión de la identidad (o no) entre Anšargal y Anšar (con sus respectivos paredros Kišargal y Kišar)¹⁷. A favor de esta identidad habla, aparte de la semejanza de los teónimos, la presencia de Anšar junto a Eneriula en el ensalmo *ArOr* XXI: 361 1-7 y 381 9, 3. Sin embargo ambos textos datan del primer milenio, por lo que la prudencia aconseja no proyectar sin más sus informaciones a la época paleobabilonia. Otros datos empero abogan por la existencia de tradiciones separadas. *An=Anum* (I 6-9) registra por separado –aun si una junto a la otra– las dos parejas Anšargal-Kišargal y Anšar-Kišar¹⁸:

6	an-šár-gal	"	Anšargal	<i>idem</i> (Anu y Antu)
7	^d ki-šár-gal	"	Kišargal	<i>idem</i> (Anu y Antu)
8	an-šár	"	Anšar	<i>idem</i> (Anu y Antu)
9	^d ki-šár	"	Kišar	<i>idem</i> (Anu y Antu)

Parece más que probable que estuvieran identificadas entre sí, pero el hecho de que a Anšargal –cuya presencia se deriva de TCL 15.10 32– se le hubiera de añadir Anšar a continuación puede interpretarse en el sentido de que éste último fue introducido desde otra tradición o corriente mítica. De modo similar se puede argüir que la asociación de Anšar con la genealogía encabezada por Dūri y Dāri¹⁹ no encuentra correspondencia en la evidencia disponible sobre Anšargal²⁰ –lo que no resulta baladí, pues en general se

¹³ Patrón que se replica en *An=Anum* I 96-138, donde no sólo los ancestros de Enlil se disponen en orden *cronológico* (de Enki a Enmešara), sino que además aparecen *antes* del dios mismo.

¹⁴ O simplemente que constituyen una interpolación: cf. n° 3.9 n.

¹⁵ Acerca del orden de las generaciones en la teogonía de Anu según se transmitió en los textos mágicos cf. Lambert 2013: 418.

¹⁶ No obstante la artificiosidad de la genealogía presentada por esta última fuente (cf. *infra*).

¹⁷ Sobre estas cuatro entidades cf. Ebeling 1928a y Lambert 1980a.

¹⁸ CT 24.1 i 6-9 (ms. C). El ms B (CT 24.20 i 5-6, medioasirio) lee:

6	an-šár-gal	^d ki-šár-[gal]
7	an-šár	^d ki-[šár]

¹⁹ Aparte de n° 3.9 8', cf. *Enūma eliš* I 10-12, donde Anšar y Kišar son precedidos por Laḫmu y Laḫamu.

²⁰ Aunque esto se puede achacar a los avatares de la conservación, descubrimiento y publicación de las tablillas.

reconoce que la teogonía de Dūri y Dāri y la hipotética de Namma constituyen tradiciones separadas²¹. En todo caso, la relación entre ambas entidades dista de estar clara por completo, y la presencia de Anšar en nuestro corpus como uno de los ancestros de Anu no garantiza que también Anšargal fuera tenido por uno de ellos en época paleobabilonia.

En segundo lugar, la presencia misma de Anšar(gal) y Eneriula junto a la genealogía de Dūr(i) y Dār(i) resulta sospechosa de constituir una interpolación. La teogonía del *Enūma eliš* parece derivarse de una tradición similar a la subyacente a CUSAS 32.59, incluyendo a Anšar como uno de los miembros de la genealogía –inmediatamente tras Lu/aḫmu– y sin rastro de Eneriula (*Enūma eliš* I 10-12):

- 10 *Laḫmu Laḫamu uštapû šumū izzakrū*
- 11 *adi irbû išīḫū*
- 12 *Anšar Kišar ibbanū elišunu atrū*

- 10 Laḫmu (y) Laḫamu aparecieron –sus nombres fueron pronunciados.
- 11 Mientras ellos crecían y ganaban en altura,
- 12 fueron creados Anšar (y) Kišar: fueron mayores que ellos.

Y sin embargo el resto de testimonios de esta teogonía desconoce esta inserción: podría tratarse pues de una interpolación datable, al menos, en el período paleobabilonio. Del otro lado la colocación de las dos entidades presentes en TCL 15.10 tanto en *An=Anum* como en el conjuro *ArOr* XXI (Ebeling 1953): 381 es singular: en ambos casos sirve de marco a la teogonía de Dūri y Dāri, colocándose –claramente en la lista de dioses y verosímilmente también en el ensalmo– Anšar(gal) a la cabeza y Eneriula al final del elenco. En el caso de la lista divina queda bastante claro el carácter artificial de la genealogía²²: tras la pareja An-Ki se coloca a un Uraš masculino y una (por lo demás desconocida) Ninuraš, y a continuación Anšargal y Eneriula, entre los que se insertan –casi cual cuerpo extraño– todas las generaciones de la otra tradición²³. Anšargal y Eneriula no pertenecen a la teogonía genuina: al igual que Uraš, fueron reutilizados por el redactor de *An=Anum* a la hora de crear una genealogía «canónica» a imagen de la ya existente para Enlil²⁴. En el caso de *ArOr* XXI: 381, la disposición similar de los elementos sugiere una dependencia de la lista de dioses. De todo esto se colige que, si bien Anšar parece haber formado parte –al menos en algunas tradiciones– de la genealogía de Anu ya desde época paleobabilonia, la consideración de Anšargal y Eneriula como antepasados de éste carece de evidencia *firme* que la sustente: si bien ambos fueron incluidos en la genealogía del numen celeste en *An=Anum*, no hay razones para argüir que su pertenencia a la misma estuviera reflejada ya presente en la lista paleobabilonia TCL 15.10 o que existiese siquiera.

Desde la década de 1960 algunos investigadores consideraron que Anšargal y Eneriula habían de interpretarse, al menos en el contexto de la lista paleobabilonia, como epítetos del dios uranio: bien atribuyéndoles la expresión de rasgos de la

²¹ Lambert 1969: 470a; George 2016a: 9.

²² Sobre esta artificiosidad cf. van Dijk 1964: 14-15; Lambert 2013: 420-421.

²³ Más Anšar y Enšar, éste último derivado de la genealogía de Enlil.

²⁴ Lisman (2013: 109) atribuye esta «réplica» al período paleobabilonio. Sin embargo su interpretación se deriva de la lectura de la familia de Anu en TCL 15.10 como una teogonía.

naturaleza del dios²⁵, bien considerándolos apelativos de algún modo relacionados con su ascendencia²⁶. Es nuestro parecer que ésta es la lectura más correcta. Las dos entidades que siguen, Uraš y Namma, van acompañadas cada una de un epíteto: Bēlet ilī la primera y Amadudanki ésta última (cf. *infra* §§ 2.2, 2.3), por lo que la solución más sencilla para la inclusión de los nombres de Anšargal y Eneriula es que éstos también lo sean.

Ha de señalarse a este respecto²⁷ que algunos textos, si bien todos del primer milenio, indican una identificación entre Anu y Anšar²⁸. Además en uno de esos textos, un conjuro (*ArOr* XXI: 361 l. 2) se designa a Anšar y Kišar como padres de Enlil (en ama a-a ^den-líl-lá // *bēlū abū ummātu ša Ellil*), denominación que convendría más bien a Anu y Uraš (cf. *infra* §2.4.2); y asimismo se ha postulado la posibilidad de que la escritura ^dAN.ŠĀR del nombre del dios asirio Aššur desde la época neoasiria pudiera responder a una voluntad de identificar a éste último con Anu²⁹. A lo que debe añadirse el notable paralelismo entre los papeles de Anu en el mito *Anzû* y Anšar en *Enūma eliš*, en cuanto presidentes de la asamblea divina y ojeadores de candidatos a enfrentarse al enemigo de los dioses (Anzû en un caso, Tiāmat en el otro)³⁰. Es más, en *Enūma eliš* I 82-83 se equipara prácticamente la condición de Anšar como rey de los dioses (*šar ilāni*) con la dignidad propia de Anu (*anūtum*). Desconocemos las razones de la colocación de Anšar en la cúspide de la sociedad divina en este poema, pero tanto este paralelismo como el más indirecto de sus respectivas funciones³¹, unidos a los otros pasajes señalados más arriba, dan a entender que en *Enūma eliš* la figura de Anšar no es sino un desdoblamiento de la del propio Anu.

Más arriba se señalaron las dificultades para determinar la relación exacta entre Anšar y Anšargal. Sin embargo, a la vista de la discusión precedente se puede postular que ambas denominaciones bien pudieron servir en origen como epítetos del propio Anu, reflejando su caracterización como personificación del cielo físico (cf. *supra* §1.1). Tanto estos apelativos como el de Eneriula –cuyo trasfondo es incierto³²– bien pudieron ser paulatinamente incorporados en la genealogía atribuida al dios del cielo:

²⁵ Van Dijk 1964: 13, 42-43.

²⁶ Wiggermann 1992: 292-293; Lisman 2013: 109. Advuértase que Lambert considera en una ocasión (2008: 31) a Anšargal –no así a Eneriula– como mero apelativo de Anu.

²⁷ Como ya hicieran otros: Ebeling 1928a: 112a; Lambert 2013: 422.

²⁸ Referencias en Lambert 2013: 422.

²⁹ Beaulieu 1997: 63-65. La separación completa entre los cultos de ambas entidades en esa misma época invita sin embargo a la cautela (Krul 2018: 110).

³⁰ Cf. n.º 1.3 n (con cita de los pasajes relevante de *Enūma eliš*).

³¹ Ha de señalarse el hecho de que fuera de *Enūma eliš* no se conocen testimonios de la aparición de Anšar como figura activa en textos de temática mítica –con la sola excepción de un texto fragmentario denominado «*El asesinato de Anšar*» por su editor moderno (Lambert 2013: 316-320, 496-497), donde esta figura aparece no obstante mencionada junto a Anu. El texto se encuentra demasiado dañado como para arrojar luz sobre su personalidad y trasfondo mítico.

³² Cf. la breve discusión en Lambert 2013: 423, donde se señala su asociación con el mundo de los muertos. Por su parte van Dijk (1964: 42-43) supone una ciudad primigenia –previa a la separación del cielo de la tierra– sin vegetación y donde imperaba la muerte, cuyo rey sería An. Obsérvese que la expresión *erī ul* «ciudad antigua» aparece en inscripciones reales paleobabilonias como epíteto de ciudades concretas: Larsa (RIME 4.2.11.1 ii 16 [Sîn-iqšam]), Uruk (RIME 4.2.14.12 17 y 4.2.14.13 25 [Rīm-Sîn]) y Sippar (RIME 4.3.7.3 7 [Samsu-ilūna] –cf. la versión acadia: *ālī šīātīm* «la ciudad del pasado»).

Anšar a partir del período paleobabilonio y Anšargal y Eneriula a través de la sistematización operada por *An=Anum*. Sin embargo no hay motivos para postular en el período que nos ocupa una teogonía separada integrada por Eneriula, Anšargal y, en una generación todavía anterior, a la diosa acuática Namma. La genealogía transmitida en CUSAS 32.59 es la única constatada en época paleobabilonia –sin que por otra parte parezca haber poseído una especial importancia en las concepciones míticas de los babilonios de este período³³. Su origen último, así como su pertenencia original a la tradición mítica mesopotámica, son no obstante aún inciertas³⁴.

2.2. Namma: ¿ancestro o consorte?

La diosa acuática Namma³⁵ aparece en nuestro corpus sólo en el conjuro CT 42.32 (nº 3.7), junto a Anu y Ea –llamado allí Nudimmud:

3 *liddikum Ea šipat balāṭim*

4 *Nudimmud u Namma ellēt Anim*

“Que Ea te eche el conjuro vivificante: Nudimmud y Namma *junto con* Anum.”

La única interpretación coherente de la agrupación de esas tres deidades³⁶ en dicho pasaje –en paralelo a la aparición, unos renglones más adelante, de Enlil y un grupo que incluye a varios de los grandes dioses– es la de una «foto de familia» en la que la esposa (Namma) y el hijo (Ea) aparecen bajo la responsabilidad (*ellēt*) de Anu, quien funge aquí de cabeza de familia. Esta interpretación es coherente con otros datos de la tradición mítica mesopotámica, pues el emparejamiento de Anu con la diosa acuática está atestiguado ya en el período presargónico, en una inscripción del rey Lugalkisalsi de Uruk (RIME 1.14.15.2):

1 *ˁdnamma*

2 *ˁdam¹ an-ra*

“² Para ¹ Namma, ² esposa de An.”

Pese a la fractura a la altura del primer signo, y a la grafía un tanto inusitada de éste, su valor sólo puede ser *dam* «esposa»³⁷. Por otro lado, ambos dioses son nombrados en la literatura –aunque por separado– como progenitores de Enki: en nuestro corpus, la paternidad de Anu sobre Enki se explicita en *Anzû* (nº 1.3) A l. 32, así como en composiciones sumerias del mismo período (cf. *infra* §2.4.3); la de Namma es conocida

³³ Lambert (2008: 32) señala la existencia, en un conjuro redactado en lengua elamita, de Dūri y Dāri como ¿padres? de Enlil. ¿Cuál es la relación real entre la teogonía paleobabilonia de Anu y las tradiciones en torno a Enlil?

³⁴ Wiggermann (1994: 229b) sugiere, basándose tanto en la inclusión en ella de nombres semíticos como Dūri y Dāri y a los paralelismos con la genealogía anatolia de Kumarbi, un origen extranjero para esta teogonía. Tal sugerencia resulta imposible de corroborar, y sin embargo no nos parece improbable. De hecho casaría bien con la casi total falta de importancia de los miembros de la genealogía en otras facetas de la religión y mitología mesopotámicas, y por otro explicaría por qué los textos cosmogónicos (cf. *supra* §§ 1.2, 1.3) presentan a un An activo en el primer instante del universo, sin referencias a nada que lo preceda.

³⁵ Sobre ella cf. Wiggermann 1998; Lambert 2013: 427-436; Ceccarelli 2016: 35-40; 2017.

³⁶ Namma aparece con relativa frecuencia en ensalmos junto a Enki –y en ocasiones Nanše, otra deidad del círculo de éste–, no así junto a Anu. Cf. las referencias en Ceccarelli 2016: 37-38.

³⁷ Cf. Neumann 1981: 79⁺³³. La afirmación de Green (1975: 84), publicada con anterioridad a la publicación de esta inscripción, de que “nowhere are An and Nammu mentioned as husband and wife”, ya no puede sostenerse.

a través de la lista de dioses *An=Anum* (cf. *infra*), de la composición *Enki y Ninmah*³⁸, y de ensalmos del primer milenio³⁹. El conjuro CT 42.32 (nº 3.7) parece pues referirse oblicuamente a la misma tradición de la que formarían parte estos elementos. Así pues, este texto alude verosímilmente a la tradición de una relación conyugal entre Anu y Namma y de Enki como fruto de la misma –correspondiéndose, al menos parcialmente, con el «*motif chthonien*» identificado por van Dijk en la teología de Eridug, que atribuye a Enki una teogonía compuesta por Anu y Namma⁴⁰.

En el mismo período se conoce a esta diosa en la composición sumeria *Enki y Ninmah*, así como en la lista divina TCL 15.10, precursora de la lista canónica mediobabilonia *An=Anum*. En dicho elenco aparece concluyendo el apartado dedicado a Anu y su familia:

31	an	An
32	an-šár-gal	Anšargal
33	^d en-eri-ul-la	Eneriula
34	^d uraš	Uraš
35	^d nin-ì-li	Bēlet-ilī
36	^d namma	Namma
37	^d ama-dúd-an-ki	Ama(u)dudanki

El apelativo ^dama-dúd-an-ki constituye sin duda un epíteto de Namma –como ^dnin-ì-li lo es de Uraš, diosa conocida como esposa de Anu en la literatura sumeria paleobabilonia (cf. *infra* §2.3)–, como corrobora la redacción de *An=Anum* (I 26-27), donde explícitamente se equiparan ambas denominaciones⁴¹:

26	^d namma ama ^d en-ki-ga-ke ₄	munus aĝrig zid é-kur-ke ₄
27	^d ama-ù-dúd-an-ki	^d namma

“²⁶ Namma, madre de Enki = administradora justa del Ekur ²⁷ Amaududanki = Namma”

Puesto que el epíteto parece significar «madre progenitora del cielo y la tierra»⁴², es opinión común entre los asiriólogos que representaría el océano primordial del que surgieron el cielo y la tierra, y en cuanto tal sería la antepasada última de Anu y el resto de divinidades⁴³. En especial W. G. Lambert⁴⁴ quiso ver en la sección dedicada a Anu

³⁸ enim ama-na ^dnamma-ke₄ “al requerimiento de su madre Namma” (l. a24), ama-ni ^dnamma-ra “a su madre Namma” (l. a29), ama-ĝu₁₀ “madre mía” (l. a30), ama-ni ^dnamma(-šè) “(para) su madre Namma” (l. b9).

³⁹ Cf. el elenco de referencias en Wiggermann 1998: 138a. Adviértase asimismo que el ensalmo nº 3.7 de nuestro corpus (CT 42.32) se coloca en paralelo a otras menciones conjuntas de Enki y Namma, atestiguadas con cierta frecuencia en textos de contenido mágico-exorcístico desde el período de Ur III hasta el primer milenio (referencias en Ceccarelli 2016: 37-38); es posible que estas invocaciones conjuntas aludan también a la relación familiar de ambas deidades. Una tradición alternativa consideraba a Uraš como la madre de Enki (cf. Krebernik 2014: 402b).

⁴⁰ Van Dijk 1964: 10⁺¹⁴. Nótese sin embargo que este autor antepone a Anu (y Namma) la teogonía del *Enūma eliš* (Apsū y Tiāmat → Laḫmu y Laḫamu → Anšar y Kišar), extremo que la evidencia disponible no permite demostrar.

⁴¹ TBC 3: pl. 1 i 14'-15' (ms. A) // CT 24.20 i 17-18 (ms. B). En el manuscrito neoasirio C (CT 24.1 i 25-27) se lee:

25	^d namma	ama ^d en-ki-ga-ke ₄
26	["]	munus aĝrig' zid é-kur-ra-ke ₄
27	[^d am]a-ù-dúd-an-ki	"

⁴² Kramer 1944: 39.

⁴³ Por lo que sabemos, el primero en proponer esta interpretación del pasaje de TCL 15.10 fue Kramer (1944: 39). Cf. asimismo ib. 1948: 48¹⁶; Lambert 1969: 470a; 1974: 13; id. 1981a: 220a; id. 2013: 418-

en la lista paleobabilonia una teogonía, conducente desde Namma hasta Anu a través de sucesivas fases de desarrollo (Namma → Uraš → Eneriula → Anšargal → Anu). Aunque esta última concepción ha sido criticada, al menos parcialmente, por otros estudiosos⁴⁵, no lo ha sido la idea de que Namma es en última instancia el ancestro común de los demás dioses, de modo análogo a Tiāmat y Apsû en *Enūma eliš*⁴⁶

En nuestra opinión, esta concepción no puede justificarse para el período paleobabilonio⁴⁷. Ciertamente parecen haber existido cosmogonías acuáticas en Mesopotamia, atestiguadas desde finales del segundo milenio (*Enūma eliš* y conjuros en los que se hace referencia a la función cosmogónica del río⁴⁸) y posiblemente existentes ya en los períodos precedentes⁴⁹; sin embargo la existencia una cosmogonía acuosa similar a la de *Enūma eliš* en el período que nos ocupa resulta de entrada imposible de corroborar, ya que

a) aunque la teogonía del *Enūma eliš* derive en cierto modo de la teogonía de Namma y la teología de Eridug⁵⁰, habría entonces de esclarecerse la causa de la substitución de esta deidad por Tiāmat⁵¹ —una identificación entre esta diosa y Namma es improbable a juzgar tanto por el carácter de ambas como por la ausencia de evidencia que la respalde⁵²—, y de hecho el panorama mítico presentado en *Enūma eliš* parece resultar de una contaminación con motivos originarios del área mediterránea (entre ellos verosíblemente el mar divinizado)⁵³, por lo que su utilización para esclarecer la teología de Namma ha de realizarse con cautela;

b) en los textos de nuestro corpus, y en general en el período paleobabilonio, Anu en cuanto divinidad se presenta como una entidad diferente del cielo físico (cf. *supra* §1.2); y

c) desconocemos por completo el origen y trasfondo del antedicho epíteto⁵⁴. En época paleobabilonia y posteriores existen testimonios de una posición paralela del dios uranio como origen del cielo y la tierra; en nuestro corpus la historiola del ensalmo YOS 11.5 r. 1-8 (nº 3.1 l. 1) lo atestigua: *Anu irḫiam šamê : šamû eršetam uldūnim* “Anu engendró

420; 2016: 114-115; Bottéro/Kramer 1989: 194; Wiggermann 1992:283; Krebernik 1997: 512b; Woods 2004: 71²⁵¹; Lisman 2013: 109, 164, 173-174, 205 (t. 2); George 2016b: 11a.

⁴⁴ Cf. las referencias de este autor citadas en la nota precedente.

⁴⁵ Cf. *supra* § 2.1.

⁴⁶ Cf. las referencias aducidas en Ceccarelli 2017: 27. Green (1975: 84) interpreta por el contrario la genealogía del *Enūma eliš* como resultado del sincretismo de dos genealogías diferentes.

⁴⁷ Ya Witzel hace siete décadas (1948: 400²) negaba que Namma pudiese considerarse la madre de Anu.

⁴⁸ Sobre éstos últimos cf. Bottéro 1982: 95-98; Lambert 2013: 396-398, 431; Woods 2004: 71²⁵¹ (quien discute asimismo la equiparación entre el río divino y Namma).

⁴⁹ Lisman (2013: 164) considera la teogonía encabezada por Namma una innovación paleobabilonia.

⁵⁰ Van Dijk 1964: 7 —sin plantear una equiparación entre Namma y Tiāmat. Sobre la identificación de Marduk con Asalluḫi, hijo de Ea, y su entronque con el panteón de Eridug cf. más recientemente Oshima 2011: 42-47; Lambert 2013: 252-255.

⁵¹ Cf. ya Ceccarelli 2016: 36: “Nimmt man an, dass Namma im dritten Jahrtausend und am Anfang des zweiten Jahrtausends tatsächlich eine kosmogonische Funktion wie jene Tiāmtus in *Enūma eliš* hatte, dann muss man mit einem selektiven, uns nicht nachvollziehbaren Ausschluss dieses Motivs aus dem mythischen Repertoire rechnen. Der Schwund Nammass als Urozean aus den überlieferten Traditionen ist dann insofern merkwürdig, als die babylonische Marduk-Theologie an die Eridu-Tradition bewusst anknüpft.”

⁵² Lambert 2013: 237-238; Ceccarelli 2017: 5.

⁵³ Komoróczy 1973: 32; Ceccarelli 2017: 4; cf. asimismo Schwemer 2016: 81b.

⁵⁴ Ceccarelli 2017: 2.

el cielo, el cielo parió la tierra”⁵⁵. Las dificultades que plantea discernir el origen de esta concepción no son mayores de los que ofrece la denominación «madre progenitora del cielo y la tierra»⁵⁶.

Esta existencia de tradiciones comparables relativas a ambas divinidades refuerza indirectamente la idea de que, al menos en algunas tradiciones, se los consideraba una pareja, en la medida en que ambos eran susceptibles de ser considerados progenitores originales del universo. Ha de advertirse que la disposición de los elementos de la sección de Anu en TCL 15.10 encaja mal con una genealogía, pues ésta aparecería en orden invertido –en contraste con el orden de los ancestros de Enlil al principio de la misma lista–, y la interpolación de Uraš, por lo demás consorte del dios del cielo, atenta contra su integridad⁵⁷. No ha pasado desapercibido a algunos asiriólogos⁵⁸ que el segmento de Anu aparece de hecho dispuesto a imagen de una familia, con Uraš y Namma como esposas del dios⁵⁹: esposo (Anu) + epítetos⁶⁰ – esposa (Uraš) + epíteto – esposa secundaria (Namma) + epíteto. En *An=Anum* por su parte la diosa aparece fuera de la teogonía, tras el epíteto de Uraš (^dnin-ì-li) explicado como *dam an-na-ke₄* «esposa de An», en consonancia con dicha disposición familiar originaria⁶¹. Nos parece pues más adecuado leer TCL 15.10 31-37 como una descripción de Anu y las dos diosas que, en una u otra tradición, eran consideradas sus compañeras, que como una genealogía⁶².

Por su parte, otro epíteto de Namma tenido por complementario a *ama (ù-)dúd an ki* «madre progenitora del cielo y la tierra» como *ama palil ù-dúd diġir šár-šár-*

⁵⁵ Cf. n° 3.1 n. ad 1 y los paralelos del primer milenio allí citados. Sobre la importancia cosmogónica del pasaje cf. *supra* §1.3.

⁵⁶ Un aspecto que no parece haber atraído la atención de los investigadores es la insólita sintaxis del epíteto. Una denominación «madre progenitora del cielo y la tierra», donde la forma verbal no conjugada (*ù*)-*dúd* se halla en aposición y de la que *an* y *ki* parecen constituir el objeto directo, habría de construirse de la siguiente manera: *ama an ki (ù)-dúd* –ya que el verbo aparece siempre en posición final (Jagersma 2010: 300; el ejemplo de elemento «dislocado a la derecha» allí aducido no se corresponde con nuestro caso). El epíteto, tal y como está atestiguado en ambas listas de dioses, se prestaría más bien a una traducción: «madre engendrada por el cielo y la tierra» (con *an ki* en caso genitivo indicando el agente: Jagersma 2010: 648-649), lo que tampoco concuerda con lo poco que sabemos sobre la diosa. De aceptarse por buena la interpretación corriente, sólo podría explicarse como una trasposición de la sintaxis acadia (*wālidat šamê u eršetim*), lo que de hecho sugeriría un origen relativamente reciente de esta caracterización (cf. Sallaberger 2019: 97⁺¹¹).

⁵⁷ Wiggerman 1992: 291. George (2016b: 18a) considera «anacrónica» la presencia de Uraš en esta lista de dioses.

⁵⁸ Jean 1931: 35; Wiggermann 1992: 291-292. Witzel 1948: 400² parece apuntar en la misma dirección. Jacobsen (1946: 138b) restringe la teogonía de Anu propiamente dicha a Anšargal y Eriula. Cf. asimismo Kramer 1948: 48¹⁶: “But in the god lists she [Namma] seems to be treated as one of the deities in the circle of Anu (...); it is not clear just what the relationship is, but it certainly does not seem to [*sic*] that of a mother.”

⁵⁹ El postulado de que Namma, al igual que los otros nombres femeninos de la sección de Anu en esta lista de dioses, ha de considerarse consorte del dios celeste aparece ya en Witzel 1948: 400² y van Dijk 1964: 21: “Dans TCL XV 10, Nammu est épouse d’An au même titre que Antum (= *ki* = *eršetu*) et *uraš* (= *eršetu*) et ^dnin-ì-li.”

⁶⁰ Sobre la consideración de Anšargal y Eriula como epítetos cf. *supra* § 2.1.

⁶¹ La opinión de Lambert (2013:420-421) de que Namma fue deliberadamente excluida de la teogonía revisada en *An=Anum* y de que la sección donde ésta y el epíteto de Uraš se hallan resulta artificiosa nos parece en exceso enrevesada, y resulta innecesaria si se contempla el esquema aquí propuesto.

⁶² Van Dijk (1964: 21; 1976: 127) aboga por una identificación entre *Ki*, *Uraš*, *Namma* y *Tiāmat*.

ra-ke₄ «madre preeminente, progenitora de todos los dioses» (*Enki y Ninmah* 17)⁶³ puede explicarse también en base a una tradición –probablemente originaria de Eridug y paralela, aunque no idéntica, al ya mencionado *motif chthonien* de van Dijk y a la evidencia ofrecida por el ensalmo CT 42.32 (nº 3.7)– que consideraría a Namma y no a una diosa terrestre consorte de Anu, y a ambos progenitores del conjunto de la sociedad divina⁶⁴. En un área como la región de Eridug, poblada de marismas y cercana a la costa del Golfo Pérsico, no resulta inverosímil suponer que sus habitantes tuvieran en origen al dios del cielo y a una diosa de las aguas por padres de la divinidad principal de la región, Enki, y que esta concepción perviviera en el período paleobabilonio en textos escritos tanto en sumerio como en acadio⁶⁵.

2.3. Esposas y paredros

Además de Namma, los textos de nuestro corpus designan –directa o indirectamente– a otras diosas como sus paredros, emparejamientos que responden a tradiciones divergentes. En la literatura sumeria del período paleobabilonio, la diosa terrestre que hace las veces de consorte de Anu es Uraš, presumiblemente una personificación de la superficie terrestre⁶⁶. Esta deidad forma parte del elenco de las esposas del dios del cielo en varias listas divinas, como TCL 15.10 (34-35 cf. *supra* §2.2), la *Lista de Isin* (I 1-3)⁶⁷:

1	an	An
2	[^d]uraš	Uraš

o la *Lista de Nippur* (1-3)⁶⁸:

1	an	An
2	an-tum	Antu
3	^d uraš	Uraš

Más tarde, en *An=Anum*, si bien Uraš fue reconvertida en primer antepasado (masculino, con el consorte Nin-Uraš en *An=Anum* I 4-5), su epíteto *bēlet ilī* «señora de los dioses» pervivió como designación de la esposa de Anu (dam an-na: I 25⁶⁹):

25	^d nin-ì-lí	dam an-na-ke ₄
----	-----------------------	---------------------------

“Bēlet-ilī = esposa de An(u)”

situándose ante otras consortes del dios, como Namma y Šimbizid. El hecho de que se trata de una denominación de Uraš y no de la «diosa-madre», como supone Krebernik⁷⁰, se deduce tanto de que el hecho de que en el precursor paleobabilonio TCL 15.10 ambos nombres van seguidos –sugiriendo que el segundo no es sino un apelativo del primero–

⁶³ Kramer 1944: 114⁴¹; Wiggermann 1998: 138a. Sobre el sentido de *diĝir šār-šār* cf. el análisis en Ceccarelli 2016: 148 n. ad a17. El mismo autor (p. 36) señala que, fuera de Enki, Namma nunca es designada madre de ningún dios.

⁶⁴ Ceccarelli 2016: 36 –cf. también id. 2017: 2¹³. Green (1975: 84) hipotetiza una genealogía en origen exclusivamente acuática, en la que el dios uranio habría sido insertado secundariamente. Sin embargo, no aporta ninguna evidencia del ámbito cultural mesopotámico que sustente su teoría.

⁶⁵ Komoróczy (1973: 38⁷⁴) se refiere al paralelo de algunas sociedades de Oceanía, donde la cosmogonía se retrotrae a una unión entre el cielo y el mar.

⁶⁶ Sobre esta diosa cf. más recientemente Krebernik 2014.

⁶⁷ Ed. Wilcke 1987a: 94.

⁶⁸ Ed. Peterson 2009: 14 (texto compuesto), 17 (partitura).

⁶⁹ TBC 3 pl. 1 i 12' (ms. A) // CT 24.20 r. i 15 (ms. B) // CT 24.1 r. i 23 (ms. C).

⁷⁰ 1997: 507b-508a.

como, especialmente, de que en ambas listas de dioses la «diosa-madre» aparece más adelante, recibiendo una sección propia tras las de Enlil y Enki/Ea (TCL 15.10 112ss; *An=Anum* II 1ss), por lo que su presencia en el círculo de Anu se muestra superflua⁷¹.

Uraš aparece asimismo en varias composiciones en sumerio como consorte de Anu y madre de otras divinidades⁷². Sin embargo, se halla completamente ausente de los textos que componen nuestro corpus. Dicha ausencia se debe probablemente a que en la tradición de los textos compuestos en acadio el nombre de la principal esposa del dios del cielo era Antu(m). En el subsiguiente período mediobabilonio, la lista *An=Anum* atestigua la identificación de esta última diosa con la tierra (ki), y en ciertos ensalmos del primer milenio la vemos equiparada a la propia Uraš⁷³.

2.3.1. Antu

El nombre de Antu(m) resulta de la feminización del de Anu(m), lo que induce de entrada a considerarla una mera creación secundaria destinada a proveer de una esposa que substituyera a la ctonia Uraš, o que simplemente fuese su equivalente en lengua acadia⁷⁴. Sea como fuere, la evidencia de nuestro corpus se muestra concorde con esta consideración de la diosa como una figura secundaria, sin participación en narraciones de tenor mítico.

Sólo dos conjuros atestiguan su presencia junto a Anu en nuestro corpus, en ambos casos en el marco de las enumeraciones de dioses invocados contra el mal en cuestión. En YOS 11.92 (nº 3.3) las referidas invocaciones (ll. 25-27) mencionan por un lado a Anu y Antu y por el otro a Enšeda y Ḫadaniš, éstos últimos invocados presumiblemente en cuanto entidades protectoras⁷⁵. Un texto hasta la fecha publicado sólo en transliteración, A 663 (nº 3.3B), convoca sólo a Anu y Antu. Por otro lado, el conjuro preservado en CUSAS 32.59 (nº 3.9) organiza, a partir la segunda columna, las invocaciones al modo de una lista de dioses, nombrando probablemente a un número considerable de divinidades; el panteón propiamente dicho es iniciado nuevamente por Anu y Antu (l. 10'). Prácticamente nada se puede inferir sobre la naturaleza de Antu a partir de estas menciones, debido a su parquedad. Si bien es posible que la invocación de Anu y Antu en nºs 3.3 y 3.3.B se deba a que tanto Wardat-lilim como Šu'u, causante del *maškadum*, en cuanto entidades *demoníacas*, pudieran tenerse por vástagos del dios celeste⁷⁶, y por tanto Antu podría ser considerada la madre de éstos y una deidad urania en los mismos términos que su esposo, es igualmente verosímil que su aparición sea

⁷¹ Sobre la presunta relación marital entre Anu y la «diosa-madre» cf. *infra* §2.4.6.

⁷² Krebernik 2014: 402b

⁷³ Cf. *supra* la cita del incipit de la lista de dioses en §1.2; el conjuro en cuestión es Ebeling 1953: 381 ll. 7-8. Acerca de la identificación de Antu con la tierra cf. Ebeling 1928b: 115a. Sobre An y la tierra en general cf. J. G. Westenholz 2010 y Lisman 2013 *passim*, cuyas conclusiones sin embargo no compartimos en su totalidad, ya que ambos autores presuponen una identidad entre divinidad y elemento físico en los textos sumerios (cf. la discusión en §1.2).

Asimismo la agrupación de los nombres de Antu y Uraš en la *Lista de Nippur* (cf. *supra*) podría interpretarse en el mismo sentido, pues las ll. 4-5 de la misma lista contienen el nombre de Enlil y su epíteto Nunamnir, y las ll. 8-16 las distintas advocaciones de la «diosa-madre» (presumiendo una identificación entre todas las advocaciones).

⁷⁴ Sobre Antu cf. todavía Ebeling 1928b.

⁷⁵ Cf. nº 3.3 n. ad 27.

⁷⁶ Cf. nº 3.3 n. ad 26 e *infra* §2.4.11.

atribuible a un mero carácter de acompañante –como por lo demás parece ser el caso en nº 3.9, donde todos los grandes dioses aparecen junto a sus esposas. Nada más podemos decir de Antu. Tampoco aportan nada substancial dos conjuros paleoasirios que invocan, en términos similares, a Anu y Antu –acompañados de miembros de la genealogía de aquél y de otros elementos cósmicos– contra el mal de ojo (cf. *supra* §1.1).

La infrecuente presencia de esta divinidad en nuestro corpus se explica verosímilmente en base al origen de esta figura como contrapartida –cuya antigüedad real por lo demás se desconoce–, un tanto *artificial*, del dios del cielo propiamente dicho. Su culto en época paleobabilonia está atestiguado en el epistolario contemporáneo⁷⁷, pero nada hace pensar que gozara de una especial popularidad. Sin embargo, su presencia en Uruk se mantuvo hasta el período seléucida⁷⁸, época en la que su culto y el de Anu sobrepasaron al de Eštar en importancia, convirtiéndose en la pareja principal del panteón local⁷⁹.

2.3.2. Eštar

Cabe esperar una relación estrecha entre la diosa Innana/Eštar y el dios del cielo, puesto que *a)* ambos ejercen su patronazgo sobre la esfera celeste –siendo Eštar la patrona del planeta Venus⁸⁰– y *b)* ambos tienen su principal lugar de culto en la ciudad de Uruk⁸¹. Sin embargo, sólo un texto de nuestro corpus, el *Himno a Eštar por el rey Ammī-ditāna* (nº 2.1), ofrece información sobre la relación entre el dios del cielo y esta diosa, patrona junto con él de Uruk; otro texto (nº 5.1) parece sugerir una relación estrecha entre las dos divinidades, pero su estado fragmentario impide extraer conclusiones definitivas⁸². Dicha relación se establece en términos por un lado de equiparación de rango (cf. *infra* §3.4) y por otro de convivencia conyugal. La condición de Eštar como esposa de Anu aparece explicitada por medio de *a)* la designación de éste como *ḥammuš* «el señor de su casa» (l. 36) y *ḥāwerīša* «su esposo» (l. 45) –precisando esta última denominación a la primera⁸³– y *b)* la descripción de su morada conjunta en un templo anónimo:

37 *ramû-ma ištēniš parakkam*

38 *ig-gegunnîm šubat rīšātîm*

37 Juntos ocupan de hecho el santuario;

38 (viven) en la *terraza*, donde moran las alegrías.

⁷⁷ TIM 2.5 (*AbB* 8.5) r. 7; TIM 2.6 (*AbB* 8.6) v. 4-5. Para otras referencias sobre el culto a Antu cf. J. G. Westenholz 2010: 316.

⁷⁸ Pese a no estar atestiguada con anterioridad al primer milenio, y sólo una vez en época neobabilonia: Beaulieu 2003: 310 –nótese sin embargo que el mismo autor suponía unos años antes (1992: 54) que el culto de Antu en Uruk databa del tercer milenio. Sobre este punto cf. *infra* §5.

⁷⁹ Sobre la reforma religiosa que substituyó a Eštar por Anu y Antu a la cabeza del panteón local de Uruk cf. Beaulieu 1992: 53-60. Acerca de la veneración de Antu en la Uruk helenística cf. Beaulieu 1995; J. G. Westenholz 2013: 125-126.

⁸⁰ Cf. Selz 2000: 30.

⁸¹ Para una presentación general diacrónica de la vecindad de los cultos de ambas deidades cf. Beaulieu 2003: 103-119.

⁸² Wassermann (2016: 162 n. ad 4*) lo interpreta como testimonio de la relación marital entre ambos dioses, lo que a nuestro juicio resulta indemostrable–cf. *supra* nº 5.1 n. ad 5.

⁸³ Cf. nº 2.1 n. ad A 45.

Es probable que estos versos, junto a la referencia al culto conjunto de ambas deidades en las ll. 41-44 (*šarrum migrašun narām libbīšun | šarhiš itnaqqīšunūt niqiašu ellam* “el rey –de ellos favorito, de su corazón amado– | pomposamente les ofreció, sin cesar, el sacrificio inmaculado”), constituyan una alusión tanto a la posición exaltada de la diosa, comparable en este texto a la de Anu (cf. *infra* §3.4), como a la presencia conjunta de los dos númenes en el templo principal de la ciudad de Uruk, el Eana (cf. *infra* §5). La alusión explícita a Anu como su esposo y la más genérica como *hammum* «cabeza de familia» permiten sin embargo suponer que contigüidad cúlrica y la equiparación teológica eran asimismo representadas, al menos en algunas tradiciones míticas, bajo un aspecto marital. El hecho de que la referencia a la convivencia en un mismo templo apunte a un templo sito en Uruk, el Epapah⁸⁴, sugiere asimismo que esta tradición era originaria de dicha urbe –si bien este último punto resulta imposible de demostrar con certeza, ante la ausencia de ulterior evidencia.

El panorama ofrecido por este himno no es insólito en la tradición religiosa mesopotámica, ya que la diosa Innana/Eštar aparece ocasionalmente como esposa del numen celeste. La lista de dioses *An=Anum* identifica a una de las parejos de Anu con Antu y Eštar a un tiempo (I 29-31)⁸⁵:

29	^r d ⁿ nin-šaršar ₆	<i>an-tum</i> ^d iš-tar
30	^r d ⁿ nin-ì-li	"
31	^r d ⁿ šim-bi-zid	"

“²⁹ Ninšar = Antu, Eštar ³⁰ Bēlet-ilī = *idem* ³¹ Šimbizid = *idem*.”

Por otra parte la composición bilingüe conocida como *Exaltación de Eštar*, transmitida en manuscritos del primer milenio⁸⁶, ofrece una identificación entre Antu, Kišar e Innana/Eštar –a la que no se nombra, pero de quien se habla a lo largo de todo el pasaje– (III 9-10)⁸⁷:

9	^d in-nin òim-me-er hi-li-bi mu-un-ši-in-kar-ra me téš-zu šúm-mu-un-na-ab <i>ana Eštar ilat temnûši himmat paršika šutlimši</i>
10	^d ki-šár ^{ni-it-la-am} ġitlam e-da-sá ħ-e-na-nam mu-zu-a nir ħé-ga ^a galam-galam ^{ga-la-ma} <i>lū Antu ħirtu šimnatka šī-ma ana šumīka līteti</i>

- 9 A la señora. la diosa a quien amaste, concédele el conjunto de tus poderes;
10 Ella habrá de ser Kišar/Antu, la esposa igual a ti, habrá de elevarse a (la dignidad de) tu nombre.

Esta elevación de la diosa a la categoría de consorte de Anu –no repetida en las subsiguientes bendiciones por parte de Enlil ni en las de Ea (esta última parte apenas conservada)– se encuadra en la exaltación de la diosa por parte del señor del cielo. Tratándose pues de uno de los muchos dones que Eštar recibe del dios uranio, no parece inverosímil ver en este pasaje una asociación estrecha entre el poderío de Eštar y su

⁸⁴ N° 2.1 n. ad A 38.

⁸⁵ TBC 3: pl. 1 i 16'-18' (ms. A). Cf. CT 24.1 r. i 28-30 (ms. C) y CT 24.20 r. i 19-20 (ms. B). Acerca de Nin-šar₆ cf. Cavigneaux/Krebernik 2000a.

⁸⁶ Hruška 1969: 476-477.

⁸⁷ TCL 6.51 r. 17-20 (ms. A) –ed. Hruška 1969: 483; Foxvog 2013: s. n° [4].

práctica equiparación al dios, y la caracterización entre ambos como marido y mujer. Pero al mismo tiempo esta exaltación por medio de la identificación con otra diosa deja la puerta abierta a la posibilidad de que los nombres «Kišar» y «Antu» sean empleadas, en esa línea precisa de la exaltación de Eštar, como meros títulos honoríficos. En cualquier caso no sería inverosímil que la tradición que dio lugar a la *Exaltación de Eštar*, o al menos al pasaje consagrado a Anu en dicho poema, bebiera de la misma tradición que subyace al himno de Ammī-ditāna⁸⁸.

Es posible que una alusión a la misma (o una similar) tradición mítica se encuentre en la mención en *Anzû* (nº 1.3 A 25, 27) de la maternidad de Eštar(-Annunītu) sobre Girra (*bukur Annunīt[im]* «primogénito de Annunīt[um]») y Šara (*bukur Ešt[ar]* «primogénito de Ešt[ar]»), divinidades ambas conocidas en fuentes de otras épocas y géneros como vástagos de Anu –y a los que se denomina como tales en la versión reciente del mismo poema⁸⁹. La parquedad del texto y la posibilidad de que el uso de *abum* «padre» en la recensión reciente refleje un mero tratamiento de respeto y no una filiación real aconsejan en todo caso cautela, e impiden afirmar tajantemente que la misma tradición visible en el himno de Ammī-ditāna fuera también conocida por los redactores de *Anzû*.

En cualquier caso, en el período paleobabilonio esta concepción de la relación entre Anu y Eštar no parece haber gozado de especial popularidad –dejando de lado posibles tradiciones perdidas, que quizá subyazcan a pasajes como el previamente mencionado de *Anzû*. En las composiciones himnicas dedicadas a Innana y atribuidas a Enḫeduana –principalmente *Ninmešara* e *Inninšagura*–, que muestran con profusión la práctica equiparación entre las posiciones de ambas divinidades, y que en ese aspecto no difieren en exceso del panorama ofrecido por el texto nº 2.1 (*Himno de Ammī-ditāna*) de nuestro corpus (cf. *infra* §3.5.1), no aparecen en cambio formulaciones que confirmen que dicha equiparación en el rango se expresara en términos conyugales. En *Inninšagura* 216 (cf. nº 2.1 n. ad A 37) se afirma que ambas deidades comparten dormitorio, pero la alusión podría referirse sencillamente a la cohabitación cúlrica en el Eana/Epapah; de modo similar tampoco la invocación conjunta de Anu e Innana en dos inscripciones de sendos monarcas presargónicos de Ur (RIME 1.13.1 ll. 1-2, 1.14.2 ll. 1-2), pese a reforzar la idea de una relación muy estrecha entre las dos divinidades, puede tomarse como una evidencia indiscutible en este sentido⁹⁰, ya que en dichas inscripciones los pormenores de la relación entre ellos no aparecen explicitados. Tampoco en el himno a Innana *JCS*

⁸⁸ Wilcke (1993: 46) hipotetiza un origen paleoacadio de la *Exaltación de Eštar*, aunque sin afirmarlo rotundamente ni argumentarlo: “Sollte dieses erst sehr spät bezeugte Epos auf die Akkadezeit zurückgehen...”.

⁸⁹ Cf. los pasajes textuales y la discusión en nº 1.3 n. ad A 25-28.

⁹⁰ Tanto estas inscripciones como el verso de *Inninšagura* apenas mencionado son tomados por Wilcke (1976a: 80b) como indicios a favor de la relación matrimonial entre los dos dioses de Uruk. Otro elemento tenido por Wilcke (pp. 80b-81a) por evidencia favorable lo constituye la designación de la diosa como nu-gi-g (an-na) en algunos textos, epíteto traducido por él –como antes por otros, cf. e. g. Hallo/van Dijk 1968: 87– como «hieródula de An». De las investigaciones más recientes resulta por el contrario que este epíteto no ofrece información alguna sobre la relación de la diosa con Anu, pues la nu-gi-g/*qadištum* parece no haberse tratado de una prostituta (sagrada), sino de un tipo de matrona o nodriza (CAD Q 50a; J. G. Westenholz 1989: 250-260; Civil 2011: 281b-283a), y su aplicación a Innana de un indicativo de la magnificencia y el poderío de la diosa, no de su «estado civil» (Zgoll 1997b).

XL/2: 179-180, donde An e Innana parecen también habitar en el mismo lugar (cf. n° 2.1 n. ad A 37), se favorece esta lectura: inmediatamente después de la evocación de la convivencia de ambos númenes se hace referencia a Dumuzid/Ušumgalana como esposo de Innana (ii 10-11):

10 mu-´ú´-[d]a-na-ĝu₁₀ / ušumgal-na-ke₄
 11 ĝe_x(ME) n[a]m-dam-šè in/-gá-an-pàd-da-dè

10 Mi cónyuge Ušumgal
 11 me escogía⁹¹ para el matrimonio.

Estas divergencias no hacen sino subrayar la variedad de tradiciones que circulaban sobre las relaciones familiares de Innana/Eštar en el período paleobabilonio. En base a la evidencia escrita, la tradición a la que remite el himno de Ammī-ditāna, de importancia capital en nuestro corpus acadio, resulta ser comparativamente minoritaria, pero en todo caso significativa y persistente a lo largo de la historia de Mesopotamia. No cabe descartar a este respecto que el carácter minoritario de esta tradición se deba en última instancia a una relativa escasez de fuentes provenientes de Uruk, debido a que esta urbe no fue uno de los principales actores políticos del período que nos ocupa.

Resulta imposible situar en el tiempo la génesis de esta relación entre Anu y Eštar. Su presencia en nuestro corpus, y la atestiguación de la contigüidad de su culto –y de la estrecha relación entre ambas deidades– en inscripciones presargónicas, la inscripción dedicatoria del Epapaḫ por Sîn-kāšid en época paleobabilonia y en otros himnos a Innana/Eštar (cf. *supra*), podrían interpretarse –en caso de que se vean como indicios a favor de la tradición conyugal, lo que, como ya indicamos, resulta indemostrable– como indicios de una gran antigüedad del mitema⁹². A este respecto, Abusch⁹³ propuso que esta tradición derivaría en última instancia de la representación ya antigua del dios celeste y la diosa terrestre (Ki) como esposos. Si bien esta lectura no resulta descartable y la identificación de Eštar con Kišar y Antu en la *Exaltación de Eštar* y en *An=Anum* (cf. *supra*) la de ésta última con la tierra (ki) también en *An=Anum* (cf. *supra* §2.3) habla en su favor, resulta a día de hoy imposible conocer la fecha exacta de composición tanto de la lista de dioses como del poema, así como la fraseología original de éste último: resultaría pues posible que la identificación de Eštar con estas diosas no fuese anterior al período paleobabilonio o incluso al mediobabilonio –más aún, dicha identificación podría constituir una derivación secundaria de la consideración de Eštar como paredro de Anu y no al revés. Teniendo en cuenta el carácter originariamente astral de la diosa de Uruk, resulta perfectamente posible que la contigüidad de ambos dioses en la esfera celeste se halle en el origen de la tradición que les atribuía una familiaridad de tipo conyugal⁹⁴.

⁹¹ Sjöberg 1988: 175 n. ad 11.

⁹² Por otro lado, puesto que el himno n° 2.1 de nuestro corpus constituye el primer testimonio explícito del mitema, éste podría tratarse de una innovación paleobabilonia.

⁹³ 1999: 452b.

⁹⁴ Zgoll (1997a: 166) propone una interpretación parecida en el contexto de la composición *Ninmešara*, atribuyendo a la «pareja» An-Innana un paralelismo tipológico con la pareja cósmica An-Uraš, en la medida en que en ambos casos las dos divinidades se complementan.

2.4. La descendencia de Anu

La posición del dios celeste como padre de los dioses –ya sea de la sociedad divina en general o de ciertos númenes en particular–, constituye un elemento característico de la concepción religiosa y mitológica mesopotámica; aspecto en el que no diverge en términos generales de otras tradiciones míticas en las que la divinidad urania constituye el «padre» por excelencia⁹⁵. Esta caracterización –no exclusiva de Anu, pero sí especialmente típica de él⁹⁶– se expresa a través de las dos formulaciones apenas mencionadas: por un lado de su posicionamiento como patriarca divino, encabezando la genealogía de los dioses –no obstante la atribución de unos ancestros (cf. *supra* §2.1)–, y por otro constituyéndolo en progenitor de divinidades concretas.

2.4.1. Los dioses en general

La denominación de Anu como padre del conjunto de los dioses aparece con cierta frecuencia en la literatura escrita tanto en sumerio⁹⁷ como en acadio⁹⁸. Un ejemplo de la primera fue citado ya con anterioridad en el presente estudio: el prólogo del *Debate entre la oveja y el grano* (ll. 1-2) muestra al dios celeste engendrando (dúd) a los Anuna junto a una cadena montañosa (cf. *supra* §1.2). También señalamos (§2.2) que el epíteto de Namma ama palil ù-dúd diġir šár-šár-ra-ke₄ «madre preeminente, progenitora de todos los dioses», que aparece en la composición sumeria *Enki y Ninmah*, podría esconder asimismo una paternidad de Anu (junto esta diosa), si bien este último punto no se puede demostrar con firmeza. Esta caracterización de Anu como (primer) progenitor divino ha de relacionarse con la tradición, atestiguada ya en el tercer milenio, que retrotraía el origen de las sucesivas generaciones divinas a la unidad del cielo (An) y la tierra (Ki)⁹⁹ –tradición ésta que sin embargo no vemos atestiguada en nuestro corpus.

En nuestro corpus, la posición de patriarca divino del dios se explicita únicamente en tres textos: dos composiciones de tenor mítico/épico –*Atraḫasīs* (nº 1.2) y *Anzû* (nº 1.3)– y el segmento literario de un texto jurídico conmemorativo –las maldiciones en el epílogo del *CH* (nº 4.1). En la primera de ellas, dicha caracterización se reduce a la enumeración, repetida por tres veces, de los miembros del *gabinete ministerial* divino:

Nº 1.2 A 7-10:

- | | |
|----|---------------------------------|
| 7 | Anu(m) abūšunu š[ar]u(m) |
| 8 | [m]ālikšunu qurād[u(m)] Ellil |
| 9 | [gu]zzalūšun[u Ni]nurta |
| 10 | [u] gallūšunu [En]nugi |
| | |
| 7 | su padre Anu, el r[e]y; |
| 8 | su [c]onsejero, el héroe Enlil; |

⁹⁵ Nótese especialmente la posición del dios *Dyeus y sus sucesores entre los pueblos de lengua indoeuropea (cf. más recientemente West 2007: 170-171).

⁹⁶ Otros dioses de alto rango, y muy especialmente Enlil, aparece también ocasionalmente como padre tanto del conjunto de la sociedad divina como de deidades particulares. Sobre este punto cf. *infra* el capítulo sobre la relación entre Anu y Enlil (§3.2).

⁹⁷ Referencias en Sjöberg 1967: 215²²; PSD A₁ 37a.

⁹⁸ Cf. todavía Tallqvist 1938: 1-2.

⁹⁹ Cf. Lisman 2013 (esp. la recapitulación en pp. 72, 182-183).

- 9 s[u se]diario [Ni]nurta;
10 [y] su capataz [En]nugi.

B 124-127:

- 124 *išpuranni [abūkunu] Anu(m)*
125 *mālikkunu [qurādu(m) Ell]il*
126 *guzzalūku[nu Nin]urta*
127 *u gallūkun[u Enn]ugi*

- 124 ‘Me enviaron (lit. “envió”) [vuestro padre]Anu,
125 vuestro consejero, [el héroe Enl]il,
126 vues[tro] sediarario [Nin]urta
127 y vuest[ro] capataz Enn]ugi.

B 136-139:

- 136 *[išpuranni ab]ūkunu Anu(m)*
137 *[mālikkunu qur]ādu(m) El[li]l*
138 *[guzzalūkunu N]inurta*
139 *u [gallūkunu E]nnugi*

- 136 “[Me enviaron (lit. “envió”)] vuestro [pad]re Anu,
137 [vuestro consejero, el hé]roe Enlil,
138 [vuestro sediarario N]inurta
139 y [vuestro capataz Ennugi].

El referente del posesivo *-šunu* «su (de ellos)» en el primer extracto son verosímilmente los dioses en su totalidad¹⁰⁰, mientras que el del *-kunu* «vuestro» de los otros dos son los dioses subordinados y rebeldes, los Igiḡū¹⁰¹. Resulta notable que en este elenco de dioses el apelativo *abum* «padre» aparezca yuxtapuesto a *šarrum* «rey», equiparando ambas denominaciones –que constituyen dos de los rasgos principales de la personalidad del dios del cielo mesopotámico. Esta equiparación no resulta sorprendente, pues en la medida en que la representación del panteón se lleva a cabo en clave familiar, el numen supremo será al tiempo progenitor y monarca.

En *Anzū* por el contrario el término *abum* u otros sinónimos no se utilizan para designar a Anu, pero la designación de los dioses en general como «sus hijos» da a entender que subyace la misma concepción que en *Atraḥasīs*:

Nº 1.3 A 7-8:

- 7 *Anum pāšu īpušam*
8 *issaqaram ana ilī marīšu*

- 7 Anum abrió la boca
8 para decir a sus hijos los dioses:

A 18 (habla Adad):

¹⁰⁰ Si bien su grupo dirigente, los Anuna, aparecen en ocasiones representados explícitamente como su descendencia –cf. *Debate entre la oveja y el grano* ll. 1-2 (cit. *supra* en §1.2), y resulta probable que el nombre de este grupo de divinidades (si se sigue la etimología a *nun-ak* «progenie del príncipe») se refiera a su condición común de vástagos del dios celeste (Falkenstein 1965: 129b-130a, con ulteriores referencia a dicha paternidad).

¹⁰¹ Cf. *supra* nº 1.2 n. ad A 7-10.

18 [mannum kīma An]zûm ina mārī[ka]

18 “¿[Quién] de [tus] hijos [es como An]zûm?”

El panorama de *Anzû* presenta ciertas similitudes con el de *Atraḫasīs*, pues si en aquél los apelativos *abum* y *šarrum* aparecían yuxtapuestos, en una posición de práctica equivalencia, aquí la referencia a los dioses como «hijos» (*mārû*) de la divinidad urania se enmarca en un contexto de crisis divina, en la que el poder de Enlil se halla en suspenso (nº 1.3 A ll. 1-2) y Anu toma el mando ante la emergencia (cf. *infra* §3.2). De este modo, ambos poemas sitúan la noción de paternidad sobre el conjunto de los dioses en un ámbito relacionado con el de la supremacía divina. En este contexto, la posibilidad de que «padre» sea utilizado en estas composiciones más como tratamiento de honor y respeto hacia un dios de altísimo rango que como expresión de una filiación real¹⁰² no puede descartarse por completo

Esta asociación entre ambos ámbitos –la paternidad y la realeza entre los dioses– no es exclusiva de los textos de nuestro corpus, pues en otras composiciones ambas nociones, referidas al dios del cielo, aparecen asimismo asociadas. Una oración en sumerio por el rey Samsu-ilūna (*Samsu-ilūna E*) se expresa en los siguientes términos (*JAOS* XCIII/4: 545 r. 10’-11’)¹⁰³:

10’ igi sag₉-ga an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄ ḫé-e-ši-bar

11’ an gal maḫ a-a diĝir-re-e-ne-ke₄

10’ Que An, el rey de los dioses, le mire con favor;

11’ An, el grande, el augusto, el padre de los dioses.

Un ensalmo bilingüe del primer milenio vehicula la misma contigüidad de ambas nociones (K 2893+ r. i 5-6)¹⁰⁴:

5 [zi] rda-nim lugal aiá diĝir-re-e-ne-ke₄ [ḫé]-pàd

6 [niš] *Ani šarri abi ilāni l[ū ta]māt*

“[Has de j]urar [por la vida] de Anum, el rey, padre de los dioses.”

Probablemente este factor tenga que ver con la caracterización del dios como patriarca divino únicamente en *Atraḫasīs* y *Anzû* dentro de nuestro corpus, pues son éstos los únicos poemas de la literatura acadia paleobabilonia en los que Anu aparece en un contexto mítico interactuando con (presumiblemente) el grueso del panteón y ejerciendo ante éste de autoridad suprema, real o nominal.

El testimonio ofrecido por el *CH* es algo diferente, pues en este texto la evocación del carácter paterno del dios no aparece asociada a su supremacía entre los dioses (nº 4.1 D 45-47):

45 *Anum rabûm*

46 *abi ilī*

47 *nābû palêja*

“Que el gran Anum, padre de los dioses, que proclamó mi mandato (...)”

¹⁰² Cf. ya *supra* nos 1.2 n. ad A 7-10 y 1.3 n. ad A 47-48.

¹⁰³ Ed. Sjöberg 1973a: 544-545; ETCSL 2.8.3.5.

¹⁰⁴ Ed. Ebeling 1953: 381 («Gattung II» ms. C). Una fotografía de la tablilla se encuentra en CDLI P238203.

Ciertamente se hace referencia a la magnificencia del dios, denominado *rabûm* «grande, magnífico», y su poderío aparece ulteriormente explicitado a través de su protección del monarca terreno, de cuyo tiempo de reinado (*palûm*) se le atribuye la autoría (cf. *infra* §3.6). También su colocación en primer lugar entre los dioses –por delante de Enlil– contribuye a su posición exaltada¹⁰⁵. Sin embargo, la asociación entre paternidad y soberanía divina no se enuncia explícita ni implícitamente. La siguiente invocación, dedicada a Enlil (*CH* XLIX 53-80), caracteriza a esta deidad como «el señor» (*bêlum*, l. 53), «el que establece los destinos» (*mušîm šîmātim*, l. 54), «aquél cuyo dictado es inmutable» (*ša qibîssu lā uttakkaru*, ll. 55-56) y «el engrandecedor de mi reinado» (*mušarbû šarrûtîja*, ll. 57-58). Dejando de lado este último epíteto, referido –al igual que *nābû palêja* en el caso de Anu– a la relación del numen con el monarca, todas estas denominaciones constituyen de por sí una caracterización del dios: mientras que los apelativos de Enlil se refieren a su poder efectivo y prácticamente omnímodo, los de Anu se contentan con presentarlo como un dios de gran dignidad y con un lugar preeminente en la familia divina. «Padre de los dioses» se muestra así pues como el rasgo característico que el redactor de las maldiciones del *CH* quiso atribuir al numen celeste, pero sin relacionarlo con una soberanía *efectiva* sobre los dioses.¹⁰⁶

2.4.2. Enlil, ¿hijo de Anu?

El reparto de la posición suprema entre Anu y Enlil se representa en la tradición religiosa y literaria mesopotámica a menudo a través de una imaginaria familiar, situando a este último dios como heredero de la supremacía efectiva sobre el panteón y el mundo entero y a aquél como divinidad retirada, que ostenta una soberanía meramente honorífica –como emulando el reparto de papeles entre un jefe de estado y un primer ministro en las democracias europeas modernas¹⁰⁷. Esta representación de la relación entre ambos dioses aparece documentada por primera vez en la inscripción votiva de Lugalzagesi (*Lugalzagesi* A: RIME 1.14.20.1), datada en el período presargónico (s. XXIV a. C.):

iii 14 ^den-líl
 15 lugal kur-kur-ra-ke₄
 16 an aiá ki áĝ-ni
 17 nam-šita-ĝu₁₀
 18 hê-na-bé

“¹⁸ Que ¹⁴ Enlil, ¹⁵ rey de todos los países, ¹⁸ comunique ¹⁷ mi súplica ¹⁶ a An, su padre amado.”

En el período paleobabilonio y épocas posteriores esta noción parece continuarse¹⁰⁸ en la caracterización de Enlil como hermano mayor (pap) de Enki en *Enki y el orden*

¹⁰⁵ Sobre la colocación invariable de Anu al principio de las enumeraciones divinas cf. *infra* §3.1.

¹⁰⁶ Cf. *infra* §3.2.

¹⁰⁷ Sobre la relación entre las posiciones respectivas de Anu y Enlil cf. *infra* §3.2.

¹⁰⁸ Cf. Lambert 2013: 405-407, con referencias textuales. Lambert no incluye los textos litúrgicos que mencionan a los antepasados de Enlil, con An y Uraš al inicio, entre los testimonios de la filiación entre Enlil y el dios del cielo, pues tiene ambas tradiciones por incompatibles en base a la presencia de dichas generaciones, así como presumiblemente también a que considera (pp. 406-408) a Uraš como sola antepasada última de Enlil –cf. en el mismo sentido Lisman 2013: 72, 171; George (2016: 9) se muestra más cauto.

del mundo, donde esta divinidad aparece como vástago de An (a quien el dios de Eridug denomina a-a-ĝu₁₀ «mi padre»)¹⁰⁹, en la colocación de la pareja An y Uraš en cabeza de los ancestros de Enlil en algunos textos litúrgicos, y también en un ensalmo bilingüe del primer milenio donde Anšar y Kišar aparecen como antepasados de este dios¹¹⁰. Es posible que el texto CUSAS 32.16, lamentablemente muy dañado, preserve una concepción no muy distinta, pues antepone an y ki a la genealogía de Enlil¹¹¹.

A diferencia de lo que sucede en las composiciones redactadas en sumerio, ningún texto de nuestro corpus presenta a Enlil como hijo o descendiente de Anu –más allá de la filiación presupuesta por la designación de éste último como «padre de los dioses». En todo caso, resultaría posible inferir esta relación a partir de dos indicios indirectos. Por un lado, el ensalmo CUSAS 32.59 (nº 3.9) coloca a Ki y An a la cabeza de la genealogía de Enlil, recordando a algunos de los testimonios sumerio mencionados más arriba:

2'	ki ù an	Tierra y Cielo
3'	^d en-ki ù nu-mu-un-ki	Enki y Numunki
4'	en-ge-re-eš nu-ge-re-eš	Engereš y Nuggereš
5'	en ^d en-líl ù nu-mu-un	Señores (madres y padres de) Enlil y ...

Por otro, la evocación de Enlil como hermano de la «diosa-madre» en *Anzû* (nº 1.3) A 49: [an]a aḥīj[a] “a mi hermano”. Este testimonio apunta implícitamente a una relación filial entre Anu y Enlil, pues:

a) en un pasaje de otro texto de nuestro corpus, el himno *AfO* L: 13 (nº 2.4) B 8'-10', se denomina a la «diosa-madre», bajo la advocación «Mama», *bukrat Anim* «primogénita de Anu» y se presenta al mismo tiempo al dios uranio como «su progenitor» (*wālidīš*)¹¹²;

b) en la composición sumeria *Enki y Ninmah* –también del período paleobabilonio– la misma diosa, bajo el nombre «Ninmah», es invocada dos veces por parte de Enki como nin₉-ĝu₁₀ «hermana mía» (ll. b80, 109), lo que sugiere que la diosa, al igual que Enki, es hija de Anu¹¹³;

c) y la atribución de un carácter fraterno a la relación entre Enlil y la «diosa-madre», atestiguada por primera vez –con la diosa denominada «Ninhursagā»– en el presargónico *Cilindro de Barton* (cf. nº 1.3 n. ad A 49-50 y §1.2), se coloca en dicha composición en la segunda columna, después de que la primera se ocupara de la cópula primordial entre el cielo y la tierra–dando ambos factores a entender, o al menos permitiendo suponer, una sucesión de generaciones divinas y la pertenencia de la «diosa-madre» y Enlil a la misma generación divina (cielo-tierra → Enlil-Ninhursagā).

Así pues, parece bastante verosímil que a la referencia en *Anzû* a la fraternidad entre la «diosa-madre» y Enlil subyazca la tradición que veía a esta divinidad como vástago de Anu. El caso de CUSAS 32.59 –un ensalmo en el que las invocaciones se disponen

¹⁰⁹ Texto citado más adelante en el presente trabajo (§3.2.4).

¹¹⁰ Sobre este texto (*ArOr* XXI «Gattung I») cf. *supra* §2.1.

¹¹¹ George 2016: 9, 132⁹.

¹¹² Cf. nº 2.4 n. ad B 8'//10', 9'; sobre Anu y Mama cf. *infra* §2.4.6.

¹¹³ Cf. van Dijk 1964: 38¹⁰⁴.

al modo de una lista de dioses¹¹⁴— resulta sin embargo más difícil de ponderar. A la cabeza de la genealogía de Enlil se encuentran la tierra y el cielo (ki y an), mientras que el dios celeste propiamente dicho hace su aparición sólo después, precediendo inmediatamente a Enlil e inaugurando la disposición jerárquica de los grandes dioses. De esta separación entre el cielo y su dios patrón cabe deducirse que aquí, como en varios lugares de nuestro corpus, el dios no constituye una mera personificación del elemento celeste, sino que aparece conscientemente distinto y separado de éste (cf. *supra* §1.2). Por lo tanto, si bien es cierto que el encabezamiento de la teogonía de Enlil en este texto deriva probablemente de la tradición que hacía descender a Enlil de la pareja originaria An y Ki¹¹⁵, la distinción entre divinidad y elemento natural resulta en una concepción distinta, en la que Enlil es descendiente sí del cielo, pero no —o al menos *no necesariamente*— de Anu.

Resulta difícil de esclarecer la razón de la ausencia de referencias a la paternidad de Anu sobre Enlil en los textos de nuestro corpus. Es posible que esto se deba en gran medida a la parquedad de las fuentes, ya que las únicas composiciones mitológicas en las que ambas deidades aparecen desempeñando un papel activo e interactuando entre sí son, como ya se apuntó, *Atraḫasīs* y *Anzû*. Y sin embargo tampoco estos poemas ofrecen evidencia directa de esta filiación. Es por tanto probable que la paternidad de Anu desempeñara un papel de relativamente menor importancia en la mitología asociada a Enlil¹¹⁶. Esto podría deberse al carácter ctónico de esta divinidad¹¹⁷, cuya genealogía —encabezada por la pareja En-ki y Nin-ki «señor y señora tierra»— algunos autores proponen retrotraer a la sola Ki(/Uraš), más que a An y Ki¹¹⁸. O bien podría derivarse del hecho de que la relación paterno-filial entre Anu y Enlil fuera una innovación del período presargónico, dirigida a expresar en términos míticos la combinación de dos tradiciones diferentes sobre la supremacía entre los dioses existentes previamente en la Baja Mesopotamia¹¹⁹ —a favor de esta última solución podría aducirse la tradición paralela que considera a Enlil y no Anu padre de los dioses¹²⁰. En cualquiera de los dos casos la tradición que presentaba a Anu como progenitor de Enlil tendría algo de artificioso, y ello podría explicar su escaso calado en la literatura acadia del período paleobabilonio.

2.4.3. Enki/Ea

A diferencia de lo que sucede en el caso de Enlil, la paternidad de Anu sobre Enki/Ea sí parece estar atestiguada en el corpus acadio paleobabilonio, a través de una evidencia directa y otra indirecta. La primera está constituida por un pasaje dañado de *Anzû* (nº 1.3 A 32), reconstruible a partir de los vestigios de los signos y del contexto narrativo, que muestra a esta divinidad dirigiéndole la palabra a Anu, al que el poeta denomina «su padre»:

¹¹⁴ Como sucede también, en el primer milenio, con *ArOr* XXi: 381ss.

¹¹⁵ George 2016a: 12a.

¹¹⁶ Cf. Sjöberg 1967: 215.

¹¹⁷ Sobre este particular cf. *infra* §3.2.4.

¹¹⁸ Lambert 2013: 408; Lisman 2013: 72, 141, 206.

¹¹⁹ Cf. *infra* §3.2.2.

¹²⁰ Cf. n. 1.3 n. ad A 2, con referencias.

32 *awāt libbīš[u ana Anim ab]īšu issaqaršum*

32 le dijo [a] su [padr]e [Anum] lo que tenía en mente

Con independencia de que en la parte destruida se hallara realmente el nombre de Anu¹²¹, el *abum* al que se refiere el texto sólo puede ser este dios, puesto que se trata de la divinidad al mando en ese momento de la narración. Resulta sin embargo imposible establecer con certeza si, en el contexto de esta composición, esta denominación del dios del cielo alude realmente a una tradición mítica de filiación entre ambas deidades o si por el contrario responde a su condición de padre de los dioses en general, expresada en el mismo pasaje (ll. 7-8, 18 –cf. *supra* §2.4.1), o incluso al empleo de una titulación meramente honorífica.

Por otro lado, el ya mencionado ensalmo CT 42.32 (nº 3.7) muestra a Ea/Nudimmud junto a Namma y Anu:

3 *liddīkum Ea šipat balāṭim*

4 *Nudimmud u Namma ellēt Anim*

“Que Ea te eche el conjuro vivificante: Nudimmud y Namma *junto con* Anum.”

Este pasaje a nuestro parecer (cf. *supra* nº 3.7 n. ad 4 y §2.2) presenta una instantánea familiar, en la que las dos deidades que aparecen junto a Ea sólo pueden tratarse de su padre y su madre. A este respecto, ya señalamos (§2.2) que el contenido de esta evocación de los tres númenes juntos alude verosímelmente a la tradición que consideraba a Anu y Namma cónyuges y padres del dios de Eridug.

La relación familiar entre Anu y Enki/Ea aparece documentada en varios textos literarios de época paleobabilonia¹²², a menudo –como sucediera con Namma– sin referencias a una madre del dios acuático. En *Enki y el orden del mundo*¹²³ Enki se vanagloria dos veces de su ascendencia:

68 *a zid am gal-e ri-a-me-en dumu saĝ an-na me-en*

80 *ù-dúd-da dumu-saĝ an kug-ga me-en*

68 Soy la buena simiente, engendrado por un toro, soy el primogénito de An.

80 Soy el engendrado, el primogénito del santo An.

Asimismo tres himnos regios de la dinastía de Isin dedicados al dios de Eridug aluden a la misma filiación. En primer lugar en *Išme-Dagan D* b12¹²⁴:

12 *ᵈen-ki en dumu-saĝ an-na [. . .]*

12 Enki, el señor, primogénito de An [...]

con un paralelo en *Išme-Dagan E* 13¹²⁵: *dumu-saĝ an kug-ga* “primogénito del santo An”; también en *Ur-Ninurta B* 6¹²⁶:

¹²¹ Cf. nº 1.3 n. ad A 32.

¹²² Sobre Enki como hijo de An y/o «hermano mayor de los dioses» (*ses gal diĝir-re-e-ne*) en los textos sumerios cf. Sjöberg 1967: 214-215. Ha de advertirse sin embargo que debieron de existir genealogías alternativas: en la composición *Enki en Nippur* (ed. Ludwig 2006) l. a4' parece hacerse referencia a Enlil como padre de Enki.

¹²³ Cf. *infra* §3.2.4.

¹²⁴ Ed. Sjöberg 1973b: 13, 15; id. 1977: 31; ETCSL 2.5.4.04.

¹²⁵ Ed. Green 1975: 66, 68; Sjöberg 1976: 165, 170; ETCSL 2.5.4.05.

¹²⁶ Cf. *infra* §3.3.1.

6 a-a-zu an luga[l] en numun i-i ùĝ ki ĝar-ĝar-ra

6 Tu padre An, el rey, el señor, que hizo germinar la simiente (humana), que puso a la gente sobre la tierra

y en la l. 47 de la misma composición se lo denomina «hijo de An» (dumu an-na). La misma designación se emplea en el *Lamento por la destrucción de Eridug* (recensión de Nippur, l. 7.10), donde la relación aparece nuevamente en l.7.20¹²⁷:

20 a-a-zu an lugal diĝir-re-^ʿe^ʿ-ne-ke₄ šag₄-zu ħé-íb-dùg-ge

20 Que tu padre An, el rey de los dioses, satisfaga tu corazón.

Asimismo en *Enūma eliš* I 16 se presenta a Anu como progenitor de Ea: *u Anu tamšīlašu ulid Nudimmud* “y Anu engendró a Nudimmud, su igual”, y un conjuro bilingüe del primer milenio designa a Ea en términos similares a los empleados en los himnos de Išme-Dagan (LKA 77 r. i 25-26)¹²⁸:

25 zi ^den-ki en dumu-saĝ
niš Ea bēli mārī rēšī

26 [an-n]a-ke₄ ...
ša Ani ...

“(Has de jurar) por la vida del señor Enki, primogénito de Anu, ...”

Al igual que sucediera con la filiación entre Enki/Ea y Namma (cf. *supra* §2.2), las alusiones a la relación familiar entre aquel dios y Anu no explicitan la presencia del otro progenitor. Resulta pues verosímil que al menos alguno de los paralelos sumerios y del primer milenio, e incluso el pasaje de *Anzû*, se refieran a la tradición que tenía a Anu y Namma por progenitores de Ea¹²⁹. Sin embargo, ha de señalarse la existencia de una tradición paralela que, conservando a Anu como padre, substituía a Namma por la diosa terrestre Uraš. Esta genealogía sólo aparece explicitada en el ya mencionado himno *Išme-Dagan E*, donde en la l. 11 puede leerse: ^duraš-e dúd-da “(Nudimmud), al que engendró Uraš”¹³⁰, si bien podría tener orígenes muy antiguos¹³¹; no se puede descartar en todo caso que subyazca a algunos de los pasajes previamente mencionados –entre ellos *Anzû* A 32. En cualquier caso, este extremo resulta por completo indemostrable en base a la evidencia disponible. Mientras que la atribución de la paternidad de Enki/Ea a Anu parece atestiguada en nuestro corpus con relativa seguridad, los detalles de la tradición mítica subyacente permanecen en gran medida en la obscuridad –como por otra parte sucede también, no obstante el mayor número de testimonios, en la literatura sumeria contemporánea.

¹²⁷ Ed. Green 1978: 140-141; ETCSL 2.2.6.

¹²⁸ Ed. Ebeling 1953: 362-363 («Gattung I»).

¹²⁹ Van Dijk (1964: 10) presume que Namma sería la consorte de Anu y madre de Ea en *Enūma eliš*

¹³⁰ Cf. Lisman 2013: 95³⁸⁴.

¹³¹ IAS 114 r. i 12'-13' (ed. Lisman 2013: 225-228): ^dGAL.UNUG AMA.A | UD GIŠGAL ù KI EREN.TUKU = ^den-ki tud-a | an uru₁₆ ù ki dilmun “(cuando(?)) Enki fue engendrado por el potente An y la importante Ki”. Es posible –si bien no se puede demostrar– que la genealogía de Ki/Uraš se originara en una región más septentrional, en la que el elemento principal junto al cielo fuese la tierra y no el agua (Namma).

2.4.4. Eštar, ¿hija de Anu?

En textos acadios del primer milenio, Eštar aparece designada ocasionalmente como *mārat Anim* «hija de Anu»¹³², y en la literatura sumeria paleobabilonia la composición *Innana y Ebiḥ*¹³³ parece referirse a la misma tradición cuando en la l. 64 la diosa habla de “An, mi padre” (an a-a-ĝu₁₀), y poco después (l. 112) el dios del cielo se refiere a ella como lú-tur-ĝu₁₀ “mi pequeña”. En base a este tipo de pasajes se ha postulado, junto a la más habitual paternidad del dios lunar Nanna/Sîn¹³⁴ (que implica la secuencia Anu → Enlil → Sîn → Eštar), una paternidad inmediata por parte del numen celeste¹³⁵.

Empero, ningún texto perteneciente a nuestro corpus atestigua dicha tradición. La referencia a una «hija de Anu» (*mārat Anim*) en el *Cantar de Bazi* (nº 1.7 19) fue vista por George¹³⁶ como una alusión al himno de Ammī-ditāna (nº 2.1) y a la posición de Eštar como hija de Anu. Puesto que en dicho himno la posición de la diosa no es la de una hija sino la de una esposa (cf. *supra* §2.3.2), no es posible establecer un paralelismo con *Bazi*, de modo que resulta imposible poner nombre a la «hija de Anu». La posibilidad de que se trate de Eštar es sólo una entre tantas, y no precisamente la más probable¹³⁷. Así pues, no puede asegurarse la presencia de este mitema en la literatura paleobabilonia escrita en acadio.

Por otro lado, las dudas que resultan de nuestro corpus pueden extenderse al resto de testimonios. Ya Wilcke¹³⁸ señala la referencia exclusiva a Anu como progenitor, sin que se mencione nunca a la madre, como elemento que invita a la cautela¹³⁹. En *Innana y Ebiḥ* las expresiones mencionadas más arriba no son las únicas referidas a la ascendencia de la diosa: en la l. 167 Innana se refiere a Enlil en los mismos términos que utilizara para designar a An (a-a-ĝu₁₀ ^dmu-ul-líl-lé), y anteriormente se había llamado a la diosa «hija (primogénita) de Sîn» (l. 22: ^dumu gal ^dsuen-na; l. 52: ^dinnana ^dumu ^dsuen-na-ke₄). La confusión generada por la aparente presencia en la misma composición de tres genealogías diferentes se resuelve si se considera que el tratamiento que Innana brinda tanto a An como a Enlil constituye un mero estilismo de respeto, mientras que la paternidad *biológica* está expresada en las ll. 22 y 52. El empleo precisamente del vocablo a-a «padre» puede derivarse de que, en la genealogía «estándar» de la diosa, Anu y Enlil serían abuelo y padre del dios lunar, y por consiguiente bisabuelo y abuelo de Innana/Eštar –tratándose de sus «padres lejanos» o *protoparentes*¹⁴⁰. Por su parte, los testimonios acadios del primer milenio no aportan nada sobre el trasfondo mítico del epíteto *mārat Anim*.

¹³² Cf. las referencias en Tallqvist 1938: 124-125 (sobre K 3464 27//KAR 144 16 cf. más recientemente Ponoyatov 2013: 292).

¹³³ Sobre las ediciones y comentarios de este poema cf. las referencias que citamos en §3.2.4.

¹³⁴ Wilcke 1976a: 80a.

¹³⁵ Edzard 1965: 82; Wilcke 1976a: 80 (con reservas, cf. *infra*).

¹³⁶ 2009: 3a, 9a n. ad 18.

¹³⁷ Cf. la discusión en nº 1.7 n. ad 18-19.

¹³⁸ 1976a: 80a.

¹³⁹ Ciertamente se podría objetar que nos hallamos ante mitología y no ante biología. Nótese al respecto el interesante paralelo ofrecido por la mitología indoeuropea, donde el dios del cielo parece ser también una especie de «padre soltero» (West 2007: 191-192).

¹⁴⁰ Es posible que la misma concepción subyazca al pasaje KAR 306 v. 4', donde Wilcke (1976a: 80b) propone la lectura: [*bu-kur-t*]i ^d30 *ma-^rrat* ^da-[*ni*]₇ “[primogénit]a, Eštar, hija de A[nu]”.

La literatura del primer milenio sí contiene, empero, un pasaje que afirma claramente la condición de «hija de Anu» de Eštar. Se trata de la tablilla VI de *Gilgameš*, en la que la diosa, tras ser rechazada por el rey de Uruk, se vuelve al numen uranio para obtener de él el Toro Celeste. A lo largo del episodio la diosa se refiere a Anu en varias ocasiones como «padre mío» (*abī*, ll. 84, 94), y el poeta se refiere asimismo al carácter paterno del dios otras tantas veces (ll. 93, 107). El indicio de que el empleo de estas expresiones no es meramente estilístico se encuentra en las ll. 82-83¹⁴¹:

82 *illik-ma Eštar ana pān Ani abīša i[bakki]*

83 *ana pān Antu ummīša illaka dim[āš]a*

82 Fue pues Eštar ll[orando] a presencia de Anu, su padre;

83 fue entre lág[rimas] a presencia de Antu, su madre.

La mención de Antu como madre de la diosa –y, por consiguiente, consorte del dios uranio– deja meridianamente claro que el poeta contempla aquí una «foto de familia». Cabe preguntarse sin embargo si este pasaje constituye la continuación de una tradición ya existente en épocas anteriores o si más bien se trata de una innovación –que pudo haberse originado en el contexto de la saga de *Gilgameš* o bien haber sido introducida en ésta a partir de alguna otra fuente. No sólo el panorama descrito en los párrafos anteriores, sino también consideraciones relativas a este texto nos inducen a considerar esta tradición como innovativa, si bien la ausencia del episodio en los manuscritos paleobabilonios de *Gilgameš* impide ofrecer respuestas definitivas.

Una comparación con el episodio correspondiente del poema sumerio *Gilgameš y el Toro Celeste*¹⁴² permite situar el texto acadio en perspectiva- si bien el inicio del pasaje está roto. En l. 43 la diosa se refiere a An como “mi padre” (a-a-ĝu₁₀), y en ll. 38 y 47 el dios del cielo la llama “mi niña” o “mi pequeña” (lú-tur-ĝu₁₀). La parte conservada de la recepción de Innana por parte de An (ll. 35-38) carece por el contrario de cualquier alusión directa a una relación paterno-filial entre las dos deidades: en l. 36 su relación aparece descrita por medio del término genérico ki áĝ «amado». El cuadro familiar que se observa en la recensión ninivita de *Gilgameš*, con Anu como padre y Antu como madre de la diosa de Uruk, está por completo ausente del texto sumerio. Este dato no resulta de por sí sorprendente, pues más arriba (§2.3.1) señalábamos ya como Antu es una figura prácticamente desconocida en el período paleobabilonio y que sólo después adquirirá una cierta relevancia.

Esta diferencia entre los dos episodios, con la presencia de una divinidad que hasta el momento era desconocida en el ciclo de *Gilgameš*, da a entender que el episodio ninivita reelabora, si no el texto de *Gilgameš y el Toro Celeste*, al menos uno bastante similar. El tono paternal adoptado por el dios celeste y las invocaciones de Innana son ciertamente susceptibles de interpretarse en el sentido de una relación de filiación entre ambas divinidades, pero no constituyen por sí mismas pruebas de la misma –como señalábamos más arriba en relación con *Innana y Ebiḥ*¹⁴³. El texto reciente de *Gilgameš* reelabora pues un episodio conocido de composiciones más antiguas, interpretando la

¹⁴¹ Ed. George 2003: 622-623.

¹⁴² Citamos el pasaje correspondiente en §3.2.4.

¹⁴³ Cf. los comentarios de Klein (2001: 299¹⁰⁵) al uso similar encontrado en *Innana y Enki*.

relación entre las dos principales deidades que aparecen en él en términos explícitamente familiares. Pero éste es un proceso que, a falta de conocer el contenido de la versión acadia paleobabilonia, sólo puede atribuirse con seguridad a la versión reciente de la epopeya. Si bien es ciertamente posible que el episodio de la concesión del Toro Celeste poseyera una connotación filial ya en el poema sumerio, dicha relación de familia sólo se explicita –o se inventa– en el primer milenio.

Así pues, no creemos que se pueda afirmar de manera tajante la existencia de una tradición que considerase a Eštar hija de Anu –sin más generaciones de por medio– en el período paleobabilonio, ni en nuestro corpus de literatura acadia ni en la literatura sumeria. La designación de la diosa como «hija de Anu» en textos del primer milenio, en los casos en los que no responde a un cliché literario, bien pudo ser el resultado de una evolución posterior –como suponemos en el caso de *Gilgameš*. Si bien la posibilidad de que esta tradición existiera ya desde antiguo pero sus testimonios escritos no se conservaran es verosímil, resulta al mismo tiempo indemostrable. El panorama que se desprende de nuestro corpus textual y de la comparación de este con otros textos sugiere que el único escenario mítico que situaba a la diosa de Venus en relación familiar estrecha con el dios del cielo entero era el que los presentaba como esposos o compañeros¹⁴⁴.

2.4.5. Nanāja

Si para Eštar no se puede demostrar una filiación con el dios del cielo en el período bajo estudio, un panorama completamente distinto emerge para otra de las diosas de Uruk: Nanāja¹⁴⁵. Esta divinidad posee algunas similitudes con Eštar, en cuanto deidad asociada al ámbito del erotismo y radicada en la ciudad de Uruk, y parece que en algunas épocas fue identificada con ella¹⁴⁶. Dos himnos de nuestro corpus, VS 10.215 (nº 2.2) y UET 6/2.404 (nº 2.3) atestiguan su estrecha relación con Anu.

Este último texto, lamentablemente preservado en malas condiciones, alude a la diosa denominándola «hija de Anu» (*mārat Ani[m]*, l. 5). El texto está roto¹⁴⁷, por lo que el epíteto queda descontextualizado. Mayor información se obtiene de la otra composición, el *Himno a Nanāja por Samsu-ilūna*, donde se dedican tres cuartetos a explicitar la relación entre ambos númenes:

- 13 . . . [. . .] . . . *šuāram*
- 14 *b[ē]lt[m(?) ša(?) t]a' idu(?) isiqša lamdat*
- 15 *šullum libbīša abuš ušāterš[i]*
- 16 *tabtī-[m]a irīmam iddi kiš[ādi]šša*

¹⁴⁴ En este sentido, la afirmación de Edzard (1965: 82) de que la filiación directa entre ambos se corresponde con la tradición autóctona de Uruk resulta infundada. La relación marital sí podría en cambio asociarse a al culto de ambos númenes en dicha ciudad (cf. *supra* §2.2 –sobre la vecindad de las dos divinidades cf. *infra* §§ 3.2.2 y 4).

¹⁴⁵ Sobre esta diosa cf. J. G. Westenholz 1997b; Stol 1998; Streck/Wasserman 2012: 183-184; Steinkeller 2013: 468-469.

¹⁴⁶ George 1987: 38; Stol 1998: 148b. Por su parte J. G. Westenholz (1997: 80) niega que Nanāja fuera nunca “a manifestation of Ištar”. A favor de la identidad entre ambas diosas cf. más recientemente Steinkeller 2013: 468-469.

¹⁴⁷ Cf. nº 2.3 n. ad 5.

- 17 *ik-kullatu ilātim rubûm(?) [A]num*
 18 *āliduš ulli [r]ēšuš*
 19 *ēttum muštarḥa[t] u kānat*
 20 *išīmši našmaḥī . . . ulšam*
- 21 *ṣūhiš siqar ḥudātim*
 22 *ītawu an(a) šāš ušanmar libbuš*
 23 *bēlēti [š]a dadmī abrātišin*
 24 *palsākim kī Šamaš nišū nūriški*
- 13 ... [...] ... el *baile*;
 14 la s[e]ñor[a(?) at]enta(?), conocedora de su suerte:
 15 su padre le potenció la satisfacción de sus deseos
 16 –(ella) se alzó, púsole (Anum) *los encantos* en el cuello.
- 17 De entre las diosas el príncipe(?) Anum,
 18 su progenitor, le alzó la cabeza.
 19 (Ella,) la única, es magnífica y venerada;
 20 (Anum) le concedió riqueza, ... (y) júbilo.
- 21 Entre risas una palabra de alegría
 22 le *dijo* (Anum, y) llenó de luz su corazón:
 23 “¡Señora eres de las gentes [d]el mundo (habitado);
 24 los hombres, como a Šamaš, te miran a ti –a tu luz!”

Aquí Anu es *abus* “su padre” (l. 15) y *āliduš* “su progenitor” (l. 18), confirmando el dato aportado por el otro himno. Esta caracterización no desentona con la información proporcionada por otros tipos de textos del mismo período, que describen igualmente a Nanāja como hija del dios uranio: una inscripción de Rīm-Sîn de Larsa la denomina *dumu zi-le an gal-la* “la hija buena del gran An” (RIME 4.2.14.3 l. 4). Otra inscripción, ésta neoasiria, la llama *bukrat Ani* “primogénita de Anu”¹⁴⁸. Nanāja parece pues haber sido considerada una de las hijas de Anu en el período paleobabilonio, y probablemente también en épocas posteriores.

De manera reminiscente de cuanto ocurre con Eštar y su relación marital con Anu en el himno de Ammī-ditāna n° 2.1 (cf. *infra* §3.4), tiene lugar en el himno de Samsu-ilūna una exaltación de Nanāja, derivada o fundamentada en su condición de hija del numen celeste. A lo largo de toda la composición se exalta la magnificencia de la diosa¹⁴⁹: Nanāja es “el sol de su gente” (*šamaš nišīša*, l. 2), “la (más) fuerte de los Igigū” (*gešerti Igigī*, l. 26), “la (más) exaltada” (*šušqūtum*, l. 27) y ejerce su protección sobre el monarca (ll. 33-40); además la composición entera aparece denominada como «exaltación de la diosa» (*šušqūt iltim*, l. 58). El pasaje en que aparece Anu explicita los pormenores de dicha exaltación, que parece tener una doble vertiente: por un lado la dotación de atributos portadores de gozo y felicidad (ll. 15-16, 20), por el otro la

¹⁴⁸ RINAP 4.135 2.

¹⁴⁹ Para los pasajes del himno no editados s. n° 2.2 cf. la más reciente edición en Streck/Wasserman 2012: 184-196.

colocación de Nanāja en una posición excelsa (ll. 17-18, 21-24) –sin que ambas nociones sean completamente separables. Las formas verbales que expresan la concesión de los dones a Nanāja (*ušāterši* «le potenció, incrementó», *iddi* «impuso, colocó», *ulli* «levantó, alzó», *išīmši* «le concedió») requieren de un sujeto masculino singular que, en el contexto de esta composición, sólo puede tratarse del dios del cielo – la forma *ītawu* en l. 22 resulta más problemática, pero puede entenderse igualmente como referida a Anu¹⁵⁰.

La sola mención explícita del nombre de Anu (l. 17) va acompañada de un epíteto que –destruido parcialmente por una rotura en la tablilla– parece tratarse de *rubûm* «príncipe»¹⁵¹. Este apelativo, que designa una personalidad de alto rango político y social¹⁵², se utiliza con cierta frecuencia para caracterizar la grandeza de seres divinos¹⁵³, pero su aplicación al señor del cielo es infrecuente¹⁵⁴. De hallarse, como parece, en este verso, su empleo resulta con toda seguridad de la intención del compositor del himno de recalcar –más aún si cabe– la importancia del *protector* de la diosa, y en consecuencia indirectamente también de ésta.

La *laus* a Nanāja y a su posición augusta entre los Igigû, así como la dependencia de dicha posición del favor de su padre celestial puede compararse a las afirmaciones contenidas en varios himnos sumerios a la diosa. El *Balbale a Nanāja (Innana H)* comienza (l. 1¹⁵⁵): an-na túm-ma “digna de An”, y en *Išbi-Erra C 6*¹⁵⁶ se dice de ella que es an-gin₇ sag₉ “buena como An”. Sin embargo, y a diferencia de cuanto ocurre con Eštar en el himno de Ammī-ditāna (cf. *infra* §3.5), el himno a Nanāja no presenta la relación entre Anu y la diosa en términos de equiparación –que por otra parte las expresiones sumerias apenas mencionadas expresan en términos muy vagos, y que pueden referirse sencillamente a la relación estrecha entre ambos númenes. Cuando en l. 20 el poeta emplea el verbo *šiāmum* «conceder, otorgar», usado a menudo para describir la asignación de una posición elevada o suprema a una deidad por otra de mayor rango, pero también de una cualidad constitutiva de su naturaleza, para designar la *traditio donorum* por parte de Anu a Nanāja, lo hace claramente con intención de indicar que ésta debe los rasgos de su carácter –ejemplificados en la «riqueza» (*našmahû*), el «júbilo» (*ulšum*) y otro concepto incierto– y su dignidad a su condición de hija del dios celeste y altísimo¹⁵⁷. La exaltación de la diosa no debe entenderse como reflejo de (o intento de promover) una supremacía real de la diosa en el panteón que nunca tuvo lugar¹⁵⁸, sino como expresión hiperbólica de la devoción a la misma¹⁵⁹ –cuya dignidad depende a su vez de su condición de hija de Anu.

¹⁵⁰ Cf. *supra* n° 2.2 n. ad 22.

¹⁵¹ Sobre las dificultades y posibles lecturas del vocablo cf. n° 2.2 n. ad 17-18.

¹⁵² Cf. las referencias en CAD R 396a-400a.

¹⁵³ Cf. Tallqvist 1938: 170-171; CAD R 399a.

¹⁵⁴ En Tallqvist 1938: 170 se contabilizan sólo dos ocurrencias.

¹⁵⁵ Ed. Sjöberg 1977: 18; ETCSL 4.07.8.

¹⁵⁶ Ed. Hallo 2010: 212; ETCSL 2.5.1.3.

¹⁵⁷ Cf. n° 2.2 n. ad 20.

¹⁵⁸ Los testimonios abundantes sobre ella atestiguan la popularidad de su devoción, pero no una supremacía real en los panteones local o nacional (J. G. Westenholz 1997 *passim*). Adviértase a este respecto que la proclamación llevada a cabo por Anu en las ll. 23-24 se refiere precisamente a su buena prensa entre los seres humanos.

Esta dependencia no constituye un fenómeno extraño en la himnica mesopotámica, en la que a menudo una es alabada en función de su filiación con uno de los dioses supremos, Anu o (más frecuentemente) Enlil¹⁶⁰. La presencia de Anu en el presente himno como progenitor y benefactor de la diosa concuerda con otros testimonios de la relación entre ambos (cf. *supra*), y sugiere que dicha relación constituía uno de los pivotes fundamentales en torno a los que giraba la teología de Nanāja.

2.4.6. La «diosa-madre» (Mama)

La llamada «diosa-madre» es una figura resultante del sincretismo entre varias diosas originalmente independientes –Nintur y Ninḫursaĝa las más importantes¹⁶¹. Nuestro corpus ofrece una única evidencia acerca de la relación familiar entre el dios uranio y ella, situando a aquél como su progenitor. Una estrofa del himno a la diosa –invocada bajo la advocación «Mama»– preservado en el verso de la tablilla HS 1884 (*AfO* L: 13) hace explícita esta relación (nº 2.4 B 7'-10'):

- 7' [. . .] . . *wāšibat Keš ellim*
 8' [*massūtam šukām kī wālidīš tanittaš luzmur*
 9' *Mama bukrat Anim wāšibat Keš ellim*
 10' *massūtam šukām kī wālidīš tanittaš luzmur*

- 7' [...] .. la que habita la santa Keš,
 8' [experta en la *es*]critura(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!
 9' Mama, la primogénita de Anum, la que habita la santa Keš,
 10' experta en la *escritura*(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!

En el verso 9' Mama aparece denominada «hija (primogénita) de Anum» (*bukrat Anim*) –un epíteto insólito para esta diosa, pero utilizado para referirse a otras deidades tenidas por descendientes del dios celeste (cf. nº 2.4 n. ad B 9'). Asimismo el sintagma *kī wālidīš* «igual que (a) su progenitor» de las ll. 8' y 10' sólo puede entenderse como una referencia a Anu¹⁶², referencia perfectamente encuadrable en el contexto himnico en el que se encuentra. Del mismo modo que sucedía non Nanāja (cf. *supra* §2.4.5), el autor del himno se sirve de la relación de la deidad a la que la composición está dedicada con uno de los dioses supremos (Anu o Enlil) para subrayar la importancia y/o magnificencia de dicha deidad. La frase *kī wālidīš tanittaš luzmur* “¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!” constituye la explicitación de esta asociación entre los dos númenes: Anu es el padre de Mama, y en cuanto tal el «patrón» que determina la excelsitud de la propia diosa.

Es probable que la entrega de los montes y los manantiales fluviales que aparece en el recto de la misma tablilla (nº 2.4 A 10'-11'), no obstante su probable pertenencia a una composición distinta¹⁶³, responda a la misma concepción:

- 10' *Anum šērum ušatlimši(m)*

¹⁵⁹ Cf. Lambert 2016: 43.

¹⁶⁰ Cf. nº 2.2 n. ad 15, con referencias.

¹⁶¹ Sobre esta divinidad y su dimensión sincrética cf. especialmente Jacobsen 1973; Krebern timer 1997 (nombres en pp. 503b-507b); Black 2005: 39-41; J. G. Westenholz 2013: 86-92.

¹⁶² Cf. la discusión sobre otras posibles lecturas en nº 2.4 n. ad B 8'//10'.

¹⁶³ Cf. nº 2.4 n.

11' *šadu'ī eršetim nagab nārāti(m)*

10' Anum, el terrible, le concedió (a Mama)

11' los montes de la tierra (y) la fuente de los ríos;

Del mismo modo que Nanāja obtenía la «riqueza» y el «júbilo» de su padre celeste, Mama recibe elementos característicos del paisaje y la fertilidad del mundo natural –lo que concuerda con el patronazgo de las distintas advocaciones de la diosa sobre estos elementos¹⁶⁴.

La caracterización de esta divinidad, en sí misma un de las grandes figuras del panteón mesopotámico¹⁶⁵, como hija del dios del cielo es, por cuanto sabemos, exclusiva de este texto. Nos parece sin embargo probable que esta alusión se refiera a una tradición de cierto peso en la mitología mesopotámica: las referencias a la diosa como «hermana» tanto de Enlil como de Enki presentes en la literatura sumeria (cf. *supra* §2.4.2), así como la relación (cuasi)marital con ambos que se le atribuye en ocasiones¹⁶⁶ y que la sitúa en la misma generación divina que ellos –esto es, la inmediatamente siguiente a la del cielo y la tierra–, vuelve la interpretación del pasaje del antemencionado himno una alusión probable a una tradición real y de cierta importancia sobre la filiación de la diosa.

Krebernik¹⁶⁷ y Lisman¹⁶⁸ consideran que, al menos en algunas tradiciones, la «diosa-madre» era considerada la consorte de Anu. Esta tradición no está atestiguada en nuestro corpus, pero estos autores la infieren a) tanto de otro pasaje de este himno como de las listas divinas TCL 15.10 y *An=Anum* (Krebernik), y b) del *Cilindro de Barton* y el prólogo del *Debate entre Laḫar y Ašnan* (Lisman). A nuestro parecer la existencia de esta tradición alternativa no está atestiguada en base a evidencia consistente, ya que a) las ll. 10'-11' del recto de la misma tablilla HS 1884 (nº 2.4 A), donde se describe una *traditio donorum* –la concesión de los montes y los manantiales (cf. *supra*)– a la diosa por parte de Anu no implica como trasfondo una hierogamia entre ambos númenes (cf. nº 2.4 n. ad A 10'-11'); b) la mención de una *bēlet ilī* –nombre conocido como advocación de la «diosa-madre»¹⁶⁹– en TCL 15.10 35 y *An=Anum* I 25 difícilmente puede tomarse como referencia a una evocación de la «diosa-madre», sino que se trata de una designación de la divinidad ctónica Uraš, paredro de Anu en la tradición sumeria (cf. *supra* §2.3); c) en la col. ii del *Cilindro de Barton*, donde un dios lleva a cabo el acto sexual con Ninḫursaĝa (cf. *supra* nº 1.3 n. ad A 49-50), no hay razones para ver en dicho dios a

¹⁶⁴ Cf. el propio nombre «Ninḫursaĝa» (nin ḫur-saĝ-a(k) «señora de los montes»).

¹⁶⁵ Krebernik 1997: 512b –cf. también *infra* §3.4.

¹⁶⁶ Krebernik 1997: 508a. El hecho de que la diosa aparezca como consorte de uno y de otro se debe probablemente a su común pertenencia al grupo de divinidades supremas (cf. *infra* §3.4.1). No obstante, puesto que poseía dos centros principales de culto: Keš (y Adab) en un área relativamente septentrional, y Nudur (Tell al-'Ubaid) muy cerca de Eridug, cabe preguntarse si entran en juego también distintas tradiciones locales.

¹⁶⁷ 1997: 507b-508a –cf. también 2003/04: 12.

¹⁶⁸ 2013: 168-169. Este autor (cf. también pp. 71, 162-163) identifica a Ninḫursaĝa con la tierra personificada (ki). Nótese a este respecto que ya Kramer (1944: 41, 56) abogaba por esta identificación, si bien suponiendo un encuentro sexual entre la diosa y su hijo Enlil.

¹⁶⁹ Krebernik 1997: 504.

An¹⁷⁰, ya que nada en el texto impide que el compañero de la diosa sea Enlil, por lo demás su consorte frecuente en fuentes del tercer milenio¹⁷¹ –como además se infiere del hecho de que la columna precedente (col. i) estuviera protagonizada por el cielo y la tierra (an y ki)–;

y d) el *Debate entre Laḫar y Ašnan*, donde Lisman¹⁷² sostiene que la ḫur-saḡ mencionada representa a la diosa Ninḫursaḡa, no constituye una evidencia concluyente. En efecto, las ll. 1-2 muestran a An haciendo engendrar a los dioses Anuna, en un contexto donde también se ve involucrada una suerte de montaña cósmica¹⁷³:

1 ḫur-saḡ an ki-bi-da-ke₄

2 ud an-né diḡir ^da-nun-na im-dúd-dè-eš-a-ba

Lisman opta por ver una construcción causativa, expresada en el sufijo /-e/ de locativo-directivo¹⁷⁴ que culmina el sintagma de la primera línea¹⁷⁵, y consecuentemente traduce: “When Heaven had caused the mountain range of an-ki to bring forth the Anunna gods”. Esta lectura es posible, pero no en exclusiva. Las traducciones anteriores se decantaban por un sentido espacial¹⁷⁶, y de hecho es posible entender la misma construcción sintáctica postulada por Lisman en sentido espacial: el locativo-directivo tiene un sentido espacial de proximidad o contacto («junto a, hacia»)¹⁷⁷, por lo que la frase podría traducirse por: “cuando An/el cielo engendró a los Anuna junto a la montaña del cielo y la tierra”. En cualquier caso las dificultades gramaticales impiden considerar este pasaje como evidencia firme a favor de la identificación de la montaña con la «diosa-madre». Como tampoco lo son los pasajes aducidos por Lisman¹⁷⁸ como paralelos de dicho texto: un fragmento del *Cilindro B* de Gudea (RIME 3/1.1.7.Cylfrgms 8+3+5+4 iv’ 3’) y una línea del *Debate entre el verano y el invierno* (l. 12). Aunque en aquél Ninḡirsu aparezca como “engendrado por una montaña” (ḫur-saḡ-e dúd-da), el hecho de que dicha montaña pueda considerarse un trasunto de Ninḫursaḡa no implica que lo mismo haya de suceder en el *Debate entre Laḫar y Ašnan*; por su parte en el segundo de los textos muestra a un monte (kur), identificable con Enlil (cf. l. 14) copulando con unas montañas (ḫur-saḡ gal-gal), probable representación de Ninḫursaḡa, pero en este caso *ambas* deidades aparecen representadas como fenómenos naturales, lo que ciertamente no es el caso en *Laḫar y Ašnan*. Así pues, si bien la posibilidad de que la «diosa-madre» fuera tenida por consorte del dios

¹⁷⁰ Como quiere Lisman (2013: 32-33, 238 n. ad 7).

¹⁷¹ Keetman 2013: 102. Cf. Krebernik 1997: 508a.

¹⁷² 2013: 42-43, 267-270.

¹⁷³ Ed. Alster/Vanstiphout 1987: 14-15; ETCSL 5.3.2; Lisman 2013: 256.

¹⁷⁴ Cf. más recientemente Zólyomi 2010 (quien se refiere a este caso como «locativo 3»).

¹⁷⁵ Lisman 2013: 266-267.

¹⁷⁶ Kramer 1944; 72: “After on the mountain of heaven and earth, An (the heaven-god) had caused the Anunnaki (his followers) to be born”; Alster/Vanstiphout 1987: 15: “Upon the Hill of Heaven and Earth[,] When An had spawned the divine Godlings”; Bottéro/Kramer 1989: “Lorsque, sur les Montagnes de l’univers, An eut mit les Anunna au monde”; Vanstiphout 2003: 575: “When upon the Hill of Heaven and Earth An had spawned the divine godlings”; ETCSL 5.3.2: “When, upon the hill of heaven and earth, An spawned the Anuna gods”; Wilcke 2007: 22: “Im Gebirge von Himmel und Erde war es so, dass, / Als (Himmelsgott) An die Anuna-Götter geboren hatte”.

¹⁷⁷ Zólyomi 2010: 587.

¹⁷⁸ 2013: 268-269 (con reproducción de los textos).

del cielo en algunas tradiciones mitológicas no se puede descartar tajantemente¹⁷⁹, dicha tradición no está atestiguada o siquiera insinuada en la literatura acadia paleobabilonia – como tampoco parece estarlo en los textos sumerios¹⁸⁰.

2.4.7. Ninkarak

Al igual que sucediera con la figura compuesta de la «diosa-madre», en el ámbito de la salud se produjo un proceso de sincretismo entre distintas deidades relacionadas con esa faceta (Baba, Ninisina, Nintinuga, Gula o la semítica Ninkarak) –diosas a las que por lo general se atribuía la condición de hijas del dios uranio¹⁸¹, y en particular una de las personalidades concurrentes, Ninkarak, aparece en nuestro corpus (en el *Código de Hammu-rabi*) designada explícitamente como «hija de Anu» (*mārat Anim*: n° 4.1 E 51). Este dato concuerda con cuanto sabemos de la genealogía de las diosas del ámbito sanitario, pero no ofrece ulteriores informaciones.

2.4.8. Amurru

El dios nómada Martu/Amurru, conocido como vástago de Anu en algunos textos sumerios (cf. *infra*), parece emerger de la misma guisa en un himno en acadio a él dedicado (OECT 11.1 = n° 2.8). Las dos primeras líneas parecen llamarlo *bukur ili Anim ša šamē* “primogénito del dios celeste Anum”, lo que concuerda con la información ofrecida por un himno sumerio dedicado también a este dios (ETCSL 4.12.1): *an kug-ge dúd-da* “engendrado por An” (l. 5). Sin embargo, la lectura del pasaje acadio resulta problemática debido al uso de la escritura insólita *ì-lí an ša an*¹⁸². En cualquier caso la presencia también en la literatura acadia de este período de una relación filial entre Anu y Amurru resulta verosímil, especialmente a la vista del paralelo sumerio.

2.4.9. Adad

Del dios de la tempestad Iškur/Adad se predica igualmente una relación de carácter filial con el dios del cielo. En el mito de *Anzû* (n° 1.3) el poeta designa a Anu como «su padre», y coloca el mismo término (*abum*) en boca de Adad (n° 1.3 11, 16-17):

11 *gugallam išsû mār Anim šakin řēmu ana šāši issaqaršum*

11 Convocaron al Inspector de Canales. Con una decisión ya tomada para con él,
(Anum) le habló:

16 *[gugallum ana Anim abīšu (awātam) i]s[saqar]*

17 *[abī ana šad lā'ārī] l[ihīš] m[annum]*

16 [El Inspector de Canales h]a[bló a su padre Anum]:

¹⁷⁹ Cf. la genealogía de Martu/Amurru (Edzard 1989: 435a), en la que tanto Anu (cf. *infra* §2.4.8) como Ninḫursaġa aparecen –por separado– como sus progenitores, si bien la relación con Ninḫursaġa podría tratarse de una mera derivación secundaria a partir de la naturaleza agreste del dios, sin relación con su filiación con Anu.

¹⁸⁰ Espak (2015: 80-81) asume la existencia de una tradición en este sentido partiendo de la constatación de que tanto Anu como Namma aparecen como progenitores de Enki (cf. *supra* §2.2). Esta suposición implica una equivalencia entre Namma y la figura conocida como «diosa-madre», equivalencia a nuestro juicio inasumible –cf. Krebernik 1997: 512b: “Signifikant scheint schließlich auch die Tatsache, daß Nammu (...) bzw. Ti'āmat (...) nicht mit der Muttergöttin verschmolzen wurden.”

¹⁸¹ Cf. n° 4.1 n. ad E 51, con referencias.

¹⁸² Cf. la discusión en n° 2.8 n. ad 1-2.

17 “[Padre], ¿q[uién] po[drá] dirigirse raudo a la montaña inaccesible?”

Aunque las ll. 17- están irremediablemente dañadas, el texto de la recensión reciente permite restituir buena parte de su contenido¹⁸³. Esta denominación del numen concuerda parcialmente con las tradiciones conocidas por otros textos, pues al dios babilonio de la tormenta se le atribuía la condición de hijo tanto de Anu como de Enlil, afianzándose la primera genealogía en época paleobabilonia¹⁸⁴. Hasta qué punto esta relación familiar puede relacionarse en los textos de nuestro corpus con el (parcial) solapamiento de sus áreas de dominio (cf. n° 2.2 D 16, E 1-2, F 3, G 25¹⁸⁵), resulta difícil de esclarecer¹⁸⁶; la literatura paleobabilonia en acadio no ofrece indicios claros a este respecto.

En *Anzû* (n° 1.3 25-28) se evocan asimismo los nombres de Girra y Šara identificados como vástagos de Eštar(-Annunītum). Ambas divinidades son conocidas por otros textos como hijas de Anu o cuanto menos pertenecientes a su círculo, y la versión reciente del poema los caracteriza, al igual que a Adad, como hijos del dios del cielo¹⁸⁷. Es probable que una tradición similar, o la misma, subyazca a este pasaje de *Anzû*.

2.4.10. Lamaštu

No sólo las grandes figuras del panteón aparecen descritas como pertenecientes a la descendencia del dios uranio. La paternidad de éste se extiende asimismo a otros seres suprahumanos, los denominados «demonios»¹⁸⁸: Anu y la tierra engendran a Asakku en *Lugale* y a los Sebettu en *Erra*¹⁸⁹. De entre estas entidades Lamaštu, una de las figuras principales de esta categoría¹⁹⁰, recibe con frecuencia la denominación «hija de Anu» (*mārat Anim*)¹⁹¹. Este apelativo se le atribuye dentro de nuestro corpus en un conjuro dirigido contra ella (n° 3.5 [YOS 11.20] 4), donde también se alude a su condición divina (l. 2: *ilat* “es divina”) –presumiblemente derivada de su genealogía.

La relación entre ambas entidades se explicita asimismo en otro conjuro paleobabilonio (n° 3.4 [BIN 2.72] 1), donde se dice que “Anum la engendró” (*Anum ibnīši*). La misma composición hace sin embargo partícipes de su creación también a los otros dos grandes dioses, Enlil y Ea (ll. 1-2). Si bien estos dos númenes parecen haber sido también considerados en ciertas épocas como progenitores de la diablesa, su colaboración en este texto es secundaria, apareciendo Anu como el único que la

¹⁸³ Cf. n° 1.3 n. ad A 13-19.

¹⁸⁴ Schwemer 2001: 166-168; id. 2016: 71b. Sobre *dumu an-na* «hijo de An» como epíteto de Iškur cf. las obras referenciadas en Römer 2001: 165 n. ad 3. Compárese asimismo la inscripción de Dāduša citada *supra* §1.4.1 (i 1).

¹⁸⁵ Sobre la relación entre Anu y Adad en cuanto a sus respectivos señoríos sobre el mundo natural cf. *supra* §1.4.

¹⁸⁶ Cf. Schwemer 2001: 168¹¹⁸⁸ (también p. 423).

¹⁸⁷ Para las referencias cf. *supra* n° 1.3 n. ad A 25-28.

¹⁸⁸ Para una presentación general de las entidades calificadas de «demoníacas» en la investigación moderna cf. Ebeling 1938; Edzard 1965: 46-49; van Dijk 1971: 537b-538a. Cf. *supra* §1.2, con los pasajes de la generación de Asag y los Sebettu por parte de Anu.

¹⁸⁹ Citamos ambos pasajes en n° 3.1 n. ad 1. Cf. asimismo *UHF* A vii 44 = *UH* 24.

¹⁹⁰ Acerca de esta figura cf. Farber 1983; Wiggerman 2000a; Farber 2014: 1-6.

¹⁹¹ Cf. la discusión y referencias en n° 3.5 n. ad 4. En este texto el epíteto posee la forma *mārti Anim*.

engendró en sentido estricto¹⁹². Una prueba de la difusión –no sólo cronológica sino también espacial– de este mitema está constituida por el ensalmo paleoasirio BIN 4.126 (citado en n° 3.4 n. ad 1), donde se atribuye a Lamaštu la misma genealogía y al dios uranio la causa de su bajada al mundo de los hombres.

2.4.11. Otros

La invocación de Anu y Antu en un ensalmo contra Wardat-lilîm (n° 3.3 25-26) y en otro contra el *maškadum* (n° 3.3B) sólo resulta explicable presumiendo un origen celeste para el uno y la otra –y por consiguiente una relación tal vez filial entre aquella y Anu¹⁹³. Sin embargo, no resulta posible especificar más la relación del dios del cielo con estas entidades, por lo que tal posibilidad resulta en última instancia imposible de verificar¹⁹⁴.

Es probable, si bien imposible de demostrar fehacientemente, que la divinidad identificada como «hija de Anu» (*mārat Anim*) en el *Cantar de Bazi* (n° 1.7) sea la diosa fluvial (*Nārum*)¹⁹⁵. De ser así, se trataría del único testimonio de esta filiación del que tenemos constancia.

El ensalmo CUSAS 10.11 (n° 3.6) menciona a unas anónimas «hijas de Anu» (*mārāt Anim*), conocidas de otros pasajes de la literatura mágico exorcística pero cuya caracterización exacta se nos escapa; es posible que en esta época constituyeran una personificación de los rayos de la aurora (cf. n° 3.6 n. ad 2-5). Los pormenores de su genealogía, así como su relación con el resto de entidades cuyo padre era el dios del cielo, nos son por completo desconocidos.

Asimismo la diosa Ġeštinana, relacionada estrechamente con Dumuzid y por consiguiente asociada en cierto modo al panteón de la ciudad de Uruk, aparece denominada en un *ikribum* (n° 2.10 14) «mensajera de Anu» (*nāgirat Anim*), designación insólita y ausente de un pasaje paralelo del primer milenio (n° 2.1 n.)¹⁹⁶. Más allá de la relación indirecta a través de Dumuzid, existen elementos que unan a esta diosa con Anu –más allá de la lectura de su nombre (*ġeštin an-na*) como «viña celeste» o «viña de An»¹⁹⁷. Las razones del empleo del antedicho epíteto en nuestro corpus se nos escapan por completo.

2.5. Recapitulación

Del análisis arriba expuesto resulta posible perfilar con cierto grado de detalle la naturaleza de Anu como patriarca divino, tal y como está atestiguado en nuestro corpus de fuentes. En ellas se atestigua la existencia de una serie de generaciones de

¹⁹² Cf. n° 3.4 n. ad 1, 2.

¹⁹³ Cf. n° 3.3 n. ad 26.

¹⁹⁴ Menos aún lo es la posibilidad –que barajamos a modo de hipótesis poco probable en n° 3.3 n. ad 27– de que los dioses Enšeda y Ĥadaniš que acompañan a Anu y Antu en el mismo ensalmo estén ya entonces asimilados a Nuska y Sadarnuna y al mismo tiempo considerados también vástagos de la pareja celeste.

¹⁹⁵ Cf. n° 1.7 n. ad 18-19.

¹⁹⁶ Sobre esta diferencia y los problemas textuales del pasaje paleobabilonio cf. n° 2.10 n. ad 14.

¹⁹⁷ Krebernik (2014: 402b) aduce un pasaje del himno neosumerio *Šulgi P* (ETCSL 2.4.2.16, segmento C ll. 50-51) como evidencia de una relación filial de la diosa con An y Uraš. Sin embargo, el personaje que se refiere a estos númenes como «mi madre» (*ama-ġu₁₀*) y «mi padre» (*a-a-ġu₁₀*) no parece ser Ġeštinana sino más bien el propio Šulgi.

antepasados del dios, de trasfondo incierto y que no parecen haber desempeñado por lo demás un papel relevante en la mitología. La otra teogonía atribuida al dios en este período, la encabezada por la diosa acuática Namma, nos parece, a la luz de la evidencia disponible (también de otras épocas), inverosímil. Precisamente a la luz de un ensalmo de nuestro corpus (CT 42.32 – nº 3.7) resulta más seguro postular que Namma era considerada precisamente no progenitora o antecesora sino cónyuge del dios del cielo – al mismo nivel que Anu o la (no atestiguada en nuestro corpus) Uraš. Otra de las diosas que aparecen retratadas como paredros de Anu es la gran diosa de Uruk Innana/Eštar, que a nuestro juicio no puede considerarse –al menos en el período que nos ocupa y con la evidencia disponible– hija de aquél. Sí que son tenidos por tales otros personajes de relevancia dentro del panteón mesopotámico: Ea, la «diosa-madre», la patrona de la salud Ninkarak o la también diosa de Uruk Nanāja, Adad; igualmente la principal figura de entre los «demonios», Lamaštu; y en el caso de otras divinidades de menor rango como Girra o Šara, es posible –aunque no demostrable– que la misma filiación subyazca a sus menciones en los textos de nuestro corpus.

La «foto de familia» resultante del estudio de los textos de nuestro corpus y su comparación con la evidencia sumeria y de otros períodos es la siguiente:

Dūr, Dār, etc.									
↓									
Namma	∞	Anu	∞	Antu (= Uraš ⁹)	∞	Eštar			
↓									
Ea	(Enlil)	Mama	Nanāja	Adad	Ninkarak	Amurru	(Diosa del Río)	(Girra y Šara)	Lamaštu
↑									
Geštinana (mensajera)									

Sin embargo la relación de Anu con el resto de deidades que componen el panteón mesopotámico no se agota en la mera filiación o conubio. Como se indicó al principio de la presente sección, esta relación viene a menudo acompañada de una asociación en cuanto a la dignidad y/o al poder: así las diosas Nanāja (§2.4.5) y Mama (§2.4.6) reciben los elementos que las caracterizan de parte del dios del cielo, y Eštar (§2.3.2), en cuanto su esposa, se sitúa en una posición comparable a la suya. Ambas nociones, esto es la de una relación familiar y la de una relación jerárquica entre las distintas deidades, están estrechamente unidas. La relación entre la posición suprema de Anu y la de los otros principales númenes, y eventualmente la correspondencia entre dicha relación y la expresada en términos familiares, serán objeto del siguiente apartado.

3. ANU COMO DIVINIDAD SUPREMA

En el capítulo anterior se pudo observar cómo Anu tiende a ser representado a la cabeza del panteón mesopotámico, en la medida en que éste es concebido como una gran familia divina en la que el numen celeste desempeña el papel de *pater familias* (cf. especialmente §2.4.1)¹. Esta caracterización sitúa ya de por sí al dios en un cierto plano de superioridad, al menos en lo que a su dignidad se refiere. Sin embargo esta dimensión familiar no constituye la única clave para comprender su relación con el resto de miembros de la sociedad divina. Como ya se avanzó en el capítulo precedente, esta relación familiar se acompaña en ocasiones de una relación de poder, en la que la figura de Anu se presenta como una figura superior o como modelo de la soberanía entre los dioses y sobre el universo entero.

La caracterización suprema de Anu aparece ya registrada en los primeros estudios sistemáticos sobre la religión y mitología mesopotámicas, y sigue siendo reiterada a día de hoy². Los pormenores de su participación en la supremacía resultan empero más difíciles de precisar, en especial debido a la concomitancia de otras divinidades (en especial Enlil, pero también Enki/Ea, Innana/Eštar o la «diosa-madre», cf. *infra*) que ejercen asimismo, en mayor o menor medida, alguna clase de supremacía en el mundo de los dioses. Una disección de las relaciones de poder entre el dios uranio y las principales figuras del universo divino paleobabilonio constituirán el objetivo central del presente capítulo (§§ 3.2-3.6), siendo precedida por una exposición general de la evidencia que sitúa a Anu a la cabeza de la sociedad divina (§3.1) y dando paso finalmente a un análisis de la prolongación de la soberanía divina en el mundo de los hombres, esto es, de la relación entre Anu en cuanto monarca divino y los reyes de la tierra (§3.7).

3.1. Anu como rey de los dioses: caracterización general

La situación de Anu en la cúspide de la sociedad divina se presenta en los textos en distintos grados de explicitud, detectables tanto en los textos de nuestro corpus como en el contexto más amplio de la tradición textual sumeria y acadia –desde la colocación de Anu a la cabeza de los elencos de divinidades hasta la atribución de epítetos de naturaleza regia. A todos ellos se prestará atención en el presente apartado.

3.1.1. Listas y elencos de dioses

El posicionamiento del numen celeste a la cabeza del panteón se desprende ya del mero hecho de que, tanto en las listas de dioses como en el resto de elencos de divinidades – contenidos éstos en conjuros, inscripciones reales u otro tipo de textos, redactados tanto en sumerio como en acadio–, An(u) aparece situado siempre en primer lugar³. El caso de las listas de dioses reviste especial importancia, pues se encuentran atestiguadas

¹ Acerca de la posición preeminente en la familia mesopotámica cf. todavía Ebeling 1957 9b-10a.

² Cf. Smith 1876: 54-55; Sayce 1887: 190-193; Jastrow 1898: 152; Pinches 1906: 50; Hehn 1913: 19-23; Deimel 1914: 53b; Ebeling 1928c: 115; P. Dhorme 1910: 67; Dhorme 1949: 23-24; Jacobsen 1946b: 138-139; Bottéro 1952: 52; Jacobsen 1976: 96-98; Chiodi 2005: 301b; Hrůša 2015: 39.

³ Cf. ya Dhorme 1949: 22.

desde mediados del tercer milenio hasta el primer milenio, y la colocación de An(u) en una posición preeminente –no obstante los distintos modos de organización de los teónimos⁴– constituye en ellas una constante⁵.

La más antigua de las listas divinas donde aparece el dios uranio, la llamada «lista de dioses de Fāra» (la antigua Šuruppag), aun siguiendo en general el principio gráfico a la hora de ordenar los teónimos, se ve encabezada por las principales figuras del panteón, apareciendo An en primer lugar (*SF* 1 r. i 1-6)⁶:

1	[a]n	An ⁷
2	^d en-líl	Enlil
3	^d innana	Innana
4	^d en-ki	Enki
5	^d nanna	Nanna
6	^d utu	Utu

Más difícil de dilucidar resulta el incipit de la casi contemporánea lista de dioses de Abū Šalābīḥ, ya que las dos primeras líneas de la primera columna están rotas. Sin embargo nos parece más que probable una restitución en dichas líneas de los nombres de An y Enlil sucesivamente (IAS 82 r. i 1-8)⁸:

1	[an]	[An]
2	[^d en-líl]	[Enlil]
3	[^d nin-l]íl	[Ninl]il
4	[^d e]n-k[i]	[E]nk[i]
5	[^d na]n[na]	[Na]n[na]
6	^d iinnana	Innana

⁴ Sobre el orden «teológico» y el «léxico» o «gráfico» en las listas divinas cf. Lambert 1971a: 473b-474a; Rubio 2011: 99-100. Acerca de la dimensión cúlctico-política de las listas cf. asimismo Litke 1998: 2-3.

⁵ Ha de tenerse en consideración no obstante que recientemente se ha tendido a encuadrar las listas de dioses en un plano de creación escolástico-literaria, sin relación necesaria con la realidad religiosa circundante (Rubio 2011: 111) –compárese en cambio la afirmación de van Dijk (1964:2): “Les listes de dieux, l'une des sources principales de notre connaissance de la religion sumérienne, composées certainement dans le milieu le plus conservateur, sont un reflet fidèle du monde politique et ethnique à l'intérieur et à l'extérieur du pays de Sumer.” En lo que concierne la posición de Anu, la correspondencia con el panorama presente en las listas contenidas en textos mágicos, conmemorativos y literarios permite postular, con la debida cautela, un cierto grado de verosimilitud.

⁶ Cf. la fotografía y la copia de Krebernik en CDLI P010566. Ed. Krebernik 1986: 168.

⁷ Deimel (1923: 7*; seguido por Litke 1998: 2) excluye esta lectura, pero tanto las fotografías como la copia presentes en CDLI la secundan.

⁸ Ed. Alberti 1985: 7; Mander 1986: 5, 24; Lisman 2013: 355 (que ya avanza esta reconstrucción). La razón fundamental para la reconstrucción aquí presentada es la presencia del signo *kid* en l. 3, signo que en época presargónica se emplea para escribir el elemento *líl* del nombre de la diosa Ninlil, no así en el nombre de Enlil (para el que se utiliza el signo *é*). Por ello se debe presumir la presencia de Ninlil en dicha línea, lo que apunta necesariamente a la de Enlil en el renglón precedente. En ese caso sólo el nombre de An podría ocupar el primer lugar, como sucede en el resto de listas que se mencionarán aquí. Sobre la utilización de los signos *é* y *kid* en la escritura del nombre de Enlil cf. Jacobsen 1989; Steinkeller 1999: 114³⁶; Edzard 2003b: 175, 183; Wang 2011: 87-91, 227; Lisman 2013: 131-133 (cf. la crítica en Keetman 2015: 102-104).

Ciertamente existen listas (e. g. *SF* 23-24) donde Enlil y sus ancestros encabezan la enumeración de dioses; sin embargo la característica principal de estos pasajes es la *ausencia* del dios del cielo. Cuando éste aparece, lo hace siempre en primer lugar. La restitución ofrecida por Wang (2011: 84), que restaura los nombres de los antepasados de Enlil Enki y Ninki (¡en ausencia del propio Enlil!) en IAS 82 r. i 1-2, se nos antoja altamente improbable.

7	^d [i]nnana	[I]nnana
8	^d nin-ġír-su	Ninġirsu

Las listas de dioses de los períodos posteriores ofrecen un panorama de continuidad con los testimonios mencionados previamente. A medida que el principio teológico se afianza a la hora de disponer los nombres divinos, se contempla la introducción de personajes vinculados al entorno de cada dios (fundamentalmente paredros e hijos, más adelante también otros miembros del personal doméstico); sin embargo, el orden en que se colocan los grandes dioses permanece más o menos estable. Así la llamada «lista de Weidner», cuyo íncipit se conserva en manuscritos del período neosirio pero cuyo origen se remonta verosímilmente a la época de la tercera dinastía de Ur⁹, da inicio con Anu, Antu, Enlil y Ninlil (KAV 63 r. i 1-4 // KAV 65 v. i 1-4)¹⁰:

1	an	[^d]ᵀaᵀ-nu	An = Anu
2	an-tu[m	an]-tum	Antu = [An]tu
3	^d en-líl[l	^d]BE	Enli[l] = Enlil
4	^d nin-líl[l	^d]ᵀmu-lil-tuᵀ	Ninli[l] = Mulliltu (Ninlil)

para dar paso al resto de la familia de Enlil (ll. 5-9), a Nanna/Sîn y la suya (ll. 10-16), y a las de otras divinidades. Lo mismo sucede en las listas datables en el período paleobabilonio. La lista de Isin presenta un inicio similar, antes de dar paso a la genealogía de Enlil, Enki y (aparentemente) su familia, y otras deidades, y otra lista contemporánea, proveniente de Nippur y preservada en múltiples manuscritos, muestra una disposición similar, anteponiendo el lugar de Anu y sus consortes al de Enlil, la «diosa-madre» y el resto de divinidades de relieve¹¹:

1	an	An
2	an-tum	Antum
3	^d uraš	Uraš
4	^d en-líl	Enlil
5	^d nu-nam-nir	Nunamnir
6	^d nin-líl	Ninlil
7	^d sul-pa-è	Sulpae
8	^d nin-ḫur-saġ-ġá	Ninḫursaġa

Dos pequeños extractos de listas divinas del mismo períodos se enmarcan en esta misma tradición, si bien de manera más sobria, enumerando en ambos casos los nombres de algunas de las deidades supremas¹².

La evolución de las listas de dioses culmina a caballo entre los períodos paleobabilonio y mediobabilonio con la composición de las listas TCL 15.10 y su

⁹ Lambert 1971a: 474a.

¹⁰ Ed. Weidner 1924/25: 9 –cf. asimismo Zaia 2017 y la reconstrucción en DCCLT Q000263..

¹¹ Ed. de la lista en Peterson 2009: 14 (texto compuesto, que aquí seguimos), 17-19 (partitura).

¹² El primero de ellos, la tablilla MS 2187, contiene en ambas caras una enumeración de los dioses supremos, a la manera que aparecía en Fāra y (presumiblemente) Abū Šalābīḥ: An, Enlil, Ninlil y Enki. Se puede acceder a una fotografía en CDLI P250903, y a la transliteración ib. y en DCCLT Q003908. Civil (2010: 284) menciona la tablilla, pero sin decir nada sobre su contenido. Da la impresión de que esta tablilla constituye un ejercicio escolar, debido a su pequeño tamaño y a que el elenco de teónimos se repite en las dos caras.

Otra tablilla inédita (AUAM 73.2712) ofrece un íncipit similar: An, Antu, Enlil, Ninlil y (probablemente) Dagān. Se puede consultar una transliteración en DCCLT Q003908.

versión más elaborada y provista de comentario, *An=Anum*¹³. En ambas –de la que la primera parece constituir un precursor de la segunda¹⁴– es ya clara la preeminencia del principio teológico: las distintas secciones se configuran en torno a una de las figuras de relieve del panteón, tras cuyo nombre y epítetos se elencan *in extenso* los nombres de sus paredros, vástagos, auxiliares y demás servidores. Así TCL 15.10, tras dar inicio con los antepasados de Enlil (ll. 1-30), sigue la disposición clásica a la hora de agrupar las familias divinas: en primer lugar la de Anu (ll. 31-37)¹⁵, a continuación la de Enlil (ll. 38-75), la de Enki (ll. 76-111), y seguidamente las del resto de grandes númenes. Lo mismo sucede con *An=Anum*, en la que las familias divinas siguen nuevamente un orden aparentemente jerárquico (Anu, Enlil, la «diosa-madre», Enki, etc.)¹⁶ y en la que el primer teónimo es nuevamente el del dios uranio¹⁷.

El panorama que se desprende de las listas de dioses es coherente: siempre que aparece, Anu se sitúa en primer lugar, encabezando el grupo de los grandes dioses y por ende el elenco divino en su conjunto. La única excepción parece estar constituida por TCL 15.10, donde Anu y su familia se ven precedidos por los treinta antepasados de Enlil (de Enki a Enmešarra). Sin embargo, no creemos que se pueda inferir de esta lista una especie de «primacía» de este grupo de deidades primordiales. Éstas aparecen dentro de la familia de Enlil en la lista proveniente de Isin (ll. 6-21), y entre Anu y Enlil en ensalmos del primer milenio (cf. *infra*), de modo que no puede descartarse que el escriba que compuso el compendio de teónimos TCL 15.10 experimentara de algún modo con su colocación. Un vistazo a CUSAS 32.59 (texto nº 3.9 de nuestro corpus) permite plantear la posibilidad de que existiese una tendencia a situar a las deidades primordiales (los antepasados de Anu y Enlil) delante de los dioses actuales del panteón. En cualquier caso, a la cabeza de éstos se encuentra siempre Anu, seguido también en todos los casos de Enlil (el otro dios supremo, cf. *infra* §3.2) y varios de los dioses más importantes. No resulta pues descabellado inferir de entrada que esta disposición refleja aproximadamente el orden jerárquico del panteón nacional, al menos en lo que se refiere a su cúspide.

Las enumeraciones de nombres divinos no se restringen, empero, al ámbito de las listas de dioses propiamente dichas. Textos mágico-exorcísticos, inscripciones reales o narraciones literarias contienen también secuencias de dioses en las que se puede apreciar un ordenamiento de corte jerárquico –por lo demás no muy alejado del apreciable en las listas de dioses. En estas tres categorías textuales la evidencia disponible en los textos acadios que constituyen nuestro corpus se muestra concorde con la tradición mesopotámica en su conjunto.

El primero de los tipos textuales apenas mencionados, el mágico-exorcístico, parece incluir al menos desde el período paleobabilonio invocaciones a los dioses organizadas al modo de las listas divinas revisadas más arriba. Las (numerosas) divinidades,

¹³ Sobre estas dos listas cf. Lambert 1971a: 475-476 (y Richter 2004: 13-15 acerca de TCL 15.10); acerca de la última cf. también la edición de Litke (1998 redactada en 1958). TCL 15.10 fue editada en su momento por de Genouillac (1923).

¹⁴ Lambert 1971a: 475a; Litke 1998: 3.

¹⁵ Citada en su totalidad *supra* en §2.2.

¹⁶ Cf. el esquema en Sallaberger 2004a: 306.

¹⁷ Cf. *supra* §2.3.

solicitadas con el objetivo de garantizar la protección divina del paciente y expulsar los males que lo azotan¹⁸, aparecen ordenadas según principios jerárquicos similares a los que se aprecian en las listas divinas. Es así como un texto de nuestro corpus inicia su serie de invocaciones con los elementos primordiales tierra y cielo, seguidos por los ancestros de Enlil y Anu, y finalmente por las divinidades propiamente dichas, nombradas junto a sus respectivos consortes; Anu aparece nuevamente en primer lugar, seguido de Enlil, la «diosa-madre», Enki y el dios lunar Sîn (nº 3.9 ii 10'-14'):

- | | | |
|-----|---|---------------------|
| 10' | an ù an-tum | Anum y Antum |
| 11' | ^d en-líl ù ^d nin-líl | Enlil y Ninlil |
| 12' | ^d nin-ḥur-saĝ-ĝá ù ^d sul-pa-è | Ninḥursaĝa y Sulpae |
| 13' | ^d en-ki ù ^r d[am-g]al-nun-na | Enki y D[amg]alnuna |
| 14' | ^d suen ù ^d n[in]-gal | Sîn y N[in]gal |

En el primer milenio se conocen varios conjuros donde se apela igualmente a multitudes de dioses. Uno de ellos, conservado en varios manuscritos fragmentarios¹⁹, comienza la invocación apelando al cielo y la tierra, para dar paso a continuación a Anu y Uraš/Antu y a Enlil y Ninlil –situando entre ambos a los antepasados de uno y otro²⁰. La tablilla principal se interrumpe, pero otro de los manuscritos menciona a continuación a Ninḥursaĝa, lo que permite suponer –no obstante lo fragmentario de las líneas que siguen– una continuación del panteón en orden más o menos jerárquico. Nuevamente Anu se sitúa a la cabeza.

La tercera tipología textual que contiene enumeraciones de divinidades está constituida por los escritos conmemorativos realizados por encargo de los monarcas –principalmente inscripciones reales y códigos legales–, que constituyen un testimonio del panteón patrocinado por la corona²¹. Así la inscripción votiva de Lugalzagesi (RIME 1.14.20.1), primer unificador de la Baja Mesopotamia en el siglo XXIV a. C., exalta la prestancia del soberano en función de su relación con las principales figuras del panteón sumerio, ordenadas jerárquicamente: An, Enlil, Enki, Utu (dos veces), Suen, Innana, Nisaba, Ninḥursaĝa, Mes-saĝĝa-Unug y Ningirima.²² Más tarde, una inscripción del monarca acadio Narām-Sîn concluye con una maldición contra quienes traten de apropiarse del texto, invocando, tras la diosa políade de la capital (Eštar-

¹⁸ Cf. la alocución en nº 3.9 ii 1': *dīnš[u d]īna* “[j]uzgad s[u] caso!”, que precede el elenco de teónimos.

¹⁹ «Gattung II» según Ebeling (1953: 358, ed. del ensalmo en pp. 379-395).

²⁰ La secuencia es la siguiente: cielo – tierra – An(u) – Uraš/Antu – Anšar y Kišar – Dūri y Dāri – Laḥma y Laḥama – Alala y Belili – Eniriula y Niniriula – Enki y Ninki – Enmul y Ninmul – Enul y Ninul – Enbuluĝ y Ninbuluĝ – Engaraš y Ningaraš – Endašuruma y Nindašuruma – Endukuga y Nindukuga – Enudtila y Ninudtila – Enmešara y Ninmešara – los padres y madres de Enlil – los padres y madres de Ninlil – epíteto de Enlil – epíteto de Ninlil. Acerca de la posible lógica subyacente a la disposición de los grupos de ancestros cf. *supra* §2.1.

²¹ Sallaberger 2004a: 303a.

²² Col. i 13-35: *igi zid bar-ra | an lugal kur-kur-ka | en₅-si gal | den-líl | ĝeš ĝeštug^{tu9} šúm-ma | den-ki | mu pād-da | dutu | sugal₇-maḥ | suen | šakkanakkum | dutu | ú-a ^dinnana | dumu dūd-da | ^dnisaba | ga zid gu₇-a | ^dnin-ḥur-saĝ | lú ^dmes-saĝĝa-unug^{ki}-ga | saĝ á è-a | ^dnin-girim_x (A.BU.ĤA.DU) | nin unug^{ki}-ga-ka | aĝrig maḥ | diĝir-re-ne-ra* “(A Lugalzagesi), ¹⁴ a quien An, el rey del mundo entero, ¹³ miró con benevolencia; ¹⁵ el gran príncipe ¹⁶ de Enlil; ¹⁸ a quien Enki ¹⁹ concedió sabiduría; ²⁰ a quien Utu ²¹ escogió; ²¹ visir ²² de Suen; ²³ gobernador militar ²⁴ de Utu; ²⁵ proveedor de Innana; ²⁶ hijo traído al mundo ²⁷ por Nisaba; ²⁹ a quien Ninḥursaĝa ²⁸ alimentó con buena leche; ³⁰ *siervo* de Messaĝĝaunuga; ³¹ a quien exaltó ³² Ningirima, ³³ la señora de Uruk; ³⁴ el encargado ³⁵ de los dioses.”

Annunītum), a varias de las principales figuras del panteón –entre las que se incluye a Ilaba, dios patrón de la dinastía²³– (RIME 2.1.4.3 vi 6-21)²⁴: Eštar-Annunītum, Anu, Enlil, Ilaba, Suen, Šamaš, Nergal, Ūm y Ninkarak, todos ellos designados como «los grandes dioses» (*’ilū rabiūtum*). En el período que nos ocupa se conocen testimonios similares: varias inscripciones de Hammu-rabi contienen la secuencia Anu – Enlil – Šamaš – Marduk o similares²⁵, y una de Samsu-ilūna (RIME 4.3.7.8 ll. 78-81) menciona a An, Enlil, Marduk, Enki e Innana. Asimismo la tétrada An – Enlil – Enki – Ninḫursaĝa aparece con relativa frecuencia en las letras sumerias (cf. *infra* §3.3). Sin embargo, el ejemplo más palpable de la continuidad de este panteón regio encabezado por Anu lo constituyen probablemente las maldiciones recogidas en la sección final del *Código de Hammu-rabi*, de la que la primera (consagrada a Anu) se recoge en el presente trabajo como texto n° 4.1 D. Tras una introducción dirigida directamente contra quien violente el contenido de la estela en la que está escrita la compilación legal (XLII 18-44), todo el final del *Código* está conformado por un elenco de peticiones a las principales divinidades del panteón del reino de Babilonia para que castiguen a dicho infractor: Anu, Enlil, Ninlil, Enki/Ea, Šamaš, Šîn, Adad, Zababa, Eštar, Nergal, Nintur y Ninkarak. Se trata del catálogo de divinidades más completo de este período, pero comparte con todos los anteriormente citados, así como con las listas de dioses y sus ecos en los ensalmos, el posicionamiento del dios del cielo en primer lugar –seguido siempre por Enlil.

También comisionados por los reyes, aunque asimilables a la categoría de textos literarios, son los himnos regios de las dinastías de Ur e Isin, compuestos en sumerio. En ellos se pueden hallar también enumeraciones similares, en las que An, de aparecer, lo hace siempre en primera posición. De este modo, *Ur-Namma C* (ll. 20-29) menciona sucesivamente a An, Enlil, Enki, Ezina, Nintur, Utu y Ningublaba como sus benefactores. De forma similar, en *Išme-Dagān A* (ll. 56-111) se atribuye la protección de una serie de grandes dioses, si bien con una pequeña variante: de manera excepcional, Enlil antecede a An en la enumeración (Enlil – An – Uraš – Ninlil – Enki – Suen – Nuska – Ninurta – Utu – Innana). Y sin embargo este cambio de orden no implica la atribución a Enlil de una dignidad superior a la de An; más bien se muestra a

²³ Sobre esta divinidad, mencionada asimismo en un texto de nuestro corpus, cf. las bibliografía recogida en n° 4.3 n. ad 1-3.

²⁴ Junto a los estudios mencionados en la edición de RIME, cf. también Roberts 1972: 145-151; Wang 2011: 203-204. Nótese que Roberts (1972: 148) parece considerar la inclusión de An(u) y Enlil una interpolación destinada a legitimar la anexión de Sumer por medio de la adopción de sus divinidades supremas, lo que explicaría su colocación entre Eštar-Annunītum e Ilaba. Compárese sin embargo la disposición idéntica de los cuatro primeros teónimos en n° 4.3 ll. 4-6 y en la inscripción de Narām-Šîn citada ib. n. ad 2-9; más bien parece responder a alguna clase de estilismo según el cual tienden a colocarse los nombres de los dos númenes supremos entre los de los dos patronos de la dinastía. En todo caso, los cuatro nombres divinos, situados a la cabeza del elenco, dibujan de por sí lo que parece ser la «cúpula» del panteón regio de Narām-Šîn.

²⁵ Los dos pasajes pertinentes se citan en n° 2.5 n. ad 10. Cf. asimismo RIME 4.3.6.16 ll. 5-12, donde al mismo elenco de númenes le sigue Innana, y RIME 4.3.6.10 ll. 9-12 (An, Enlil, Utu, Iškur, Marduk y Zababa).

aqué! como intercesor ante éste por cuenta del rey, requiriendo al señor del cielo²⁶ que confirme la realeza de Išme-Dagān (Il. 58-60)²⁷:

- 58 enim dug₄-ga ^dnu-nam-nir-ra-ta
 59 an-né gù zid-dè-eš ġá-a-ar ħa-ma-an-dé
 60 sibir ešgiri šu-ġu₁₀ ħa-ma-šúm

- 58 Por la palabra que pronunciara Nunamnir (= Enlil),
 59 An se dirigió a mí con benevolencia
 60 y me puso el cetro y el cayado en las manos.

La literatura acadia no posee una categoría de textos comparable a los himnos regios de los reyes de Ur e Isin, por lo que no resulta factible establecer una comparación directa con ningún pasaje de nuestro corpus. Sin embargo, si se toman los textos literarios en su conjunto, y nuestro corpus paleobabilonio en particular, sí es posible observar la presencia de enumeraciones similares. Es así como en varios pasajes de *Atraḫasīs* (nº 1.2 A 7-10, B 124-127 y 136-139) se presenta lo que parece ser un «órgano de gobierno» divino: Anu, Enlil, Ninurta y Ennugi, designados cada uno por medio de un epíteto –en el caso de Anu *šarrum* «rey» (cf. *infra* §3.1.2). Esta disposición no está desconectada del resto de la composición, pues en ella (cf. *infra* §3.2), si bien la divinidad que ejerce la soberanía resulta ser claramente Enlil, también Anu participa de la supremacía.

Otra enumeración divina presente en un pasaje de la literatura acadia paleobabilonia aparece en el himno al dios ctónico Ninġešzida CUSAS 10.7 (nº 2-5), donde se describe a este numen como proveedor de alimento de varias de las principales deidades del panteón babilonio:

- 9 ušakkal Anam ina šamê
 10 Ellil ina Nippuri(m) Šamaš is-Sippiri(m)
 11 ina Ejugalgal Adad ušakkal
 12 ina A(j)jakkim ušakkal Eštar

- 9 (Ninġešzida) alimenta a Anu en los cielos,
 10 a Enlil en Nippur (y) a Šamaš en Sippar;
 11 en el Eugalgal alimenta a Adad;
 12 en el Eana alimenta a Eštar.

y una plegaria (*ikribum*) contenida en la tablilla ritual YOS 11.22, tras invocar la presencia del dios solar Šamaš, ruega que varias de las divinidades de mayor relieve se sienten junto a él. Nuevamente Anu encabeza la enumeración²⁸ (nº 2.9 60-63):

- 60 Anum abi šamê Šin šar agēm
 61 Nergal bē[l] kakkī
 62 Eštar bēlet tāḫāzim
 63 lišbū-ma ittīka

²⁶ Conviene señalar además que la disposición de los teónimos no autoriza a afirmar simplemente que Enlil precede a An, sino más bien que An y Uraš aparecen «contenidos» entre Enlil y Ninlil, que les sirven de marco.

²⁷ Ed. Römer 1965: 42-43; id. 1968: 140, 142; ETCSL 2.5.4.01.

²⁸ Si bien se halla ausente de elencos similares conocidos del primer milenio (cf. nº 2.9 n. ad 60-62).

- 60 Anu, padre del cielo; Sîn, rey de la corona;
 61 Nergal, seño[r] del armamento;
 62 (y) Eštar, señora del combate
 63 –síéntense ellos contigo.

Eclos de estas compilaciones de nombres divinos, en las que Anu, de aparecer –y salvo casos excepcionales como *Išme-Dagān A–*, lo hace siempre en primer lugar, resuenan en épocas posteriores. Así, agrupaciones divinas similares aparecen en los *kudurrū* medio y neobabilonios²⁹, atestiguando la pervivencia –al menos formal– de esta clase de caracterización de Anu (y Enlil) en posición suprema. Una caracterización que presenta, tanto en las listas de dioses como en los textos literarios, mágicos o conmemorativos y más allá de las diferentes lógicas internas, un rasgo común: el encabezamiento por parte An(u) y Enlil –a su vez nombrados prácticamente siempre en este orden³⁰.

3.1.2. Epítetos de tenor regio o supremo

La supremacía que ostenta Anu se expresa también a través de la atribución a éste de apelativos que denotan su posición exaltada con respecto al resto de divinidades. Nuestro corpus ofrece varios ejemplos. Si en el capítulo anterior (§2.4.1) se pasó ya revista a los apelativos que designan al dios del cielo como patriarca divino, posición en cierto modo superior en dignidad a la del resto de las divinidades, en especial al ser utilizado en paralelo a la expresión «rey de los dioses»³¹, a continuación se examinarán aquéllos en los que se enfatiza su carácter soberano.

Ya se ha mencionado la enumeración de cuatro divinidades en diversos pasajes de la primera parte de *Atraḫasīs*: Anu, Enlil, Ninurta y Ennugi, que parecen actuar como gobernantes del conjunto de los dioses. Merece la pena atender a los epítetos que recibe cada uno de estos númenes:

Nº 1.2 A 7-10:

- 7 Anu(m) abūšunu š[ar]u(m)
 8 [m]ālikšunu qurād[u(m)] Ellil
 9 [gu]zzalūšun[u Ni]nurta
 10 [u] gallūšunu [En]nugi
- 7 su padre Anu, el r[e]y;
 8 su [c]onsejero, el héroe Enlil;
 9 s[u se]diario [Ni]nurta;
 10 [y] su capataz [En]nugi.

²⁹ Cf. Paulus 2014: 263⁺⁴¹¹, con bibliografía.

³⁰ Cf. Sallaberger 2004a: 299b: “Trotz der kultischen Dominanz Enlils geht (...)An, ist er genannt, ihm voran.” Dos excepciones están constituidas por la colección de himnos zà-me en el período de Fāra (s. XXVI a. C.), donde la sección dedicada a Enlil (Il. 1-14) precede a la de An (Il. 41-43) y denota en apariencia una mayor importancia de aquél, y por el catálogo de ciudades favorecidas por Ḫammu-rāpi en su *Código* (I 50-IV 66), donde Uruk –con Anu y Eštar– aparecen sólo en séptima posición. Sobre la posición de Uruk en este elenco cf. nº 4.1 n. ad B 46-47 e *infra* §5: responde probablemente a que es Eštar, y no el dios del cielo, quien es tenido aquí por divinidad propia de propiamente dicha, y por tanto quien otorga a la ciudad su posición en relación a las otras. En lo que se refiere a los himnos zà-me cf. *infra* §3.2.

³¹ Cf. *supra* §2.4.1, con las referencias a *Samsu-ilūna E* y al conjuro K 2893+.

B 124-127:

- 124 *išpuranni* [*abūkunu*] *Anu(m)*
125 *mālikkunu* [*qurādu(m)*] *Ellil*
126 *guzzalûku*[*nu Nin*]*urta*
127 *u gallûkun*[*u Enn*]*ugi*

- 124 ‘Me enviaron (lit. “envió”) [vuestro padre]Anu,
125 vuestro consejero, [el héroe Enl]il,
126 vuest[ro] sedario [Nin]urta
127 y vuest[ro] capataz Enn]ugi.

B 136-139:

- 136 [*išpuranni ab*]ûkunu *Anu(m)*
137 [*mālikkunu qur*]ādu(m) *El[il]*
138 [*guzzalûkunu N*]inurta
139 *u* [*gallûkunu E*]nnugi

- 136 “[Me enviaron (lit. “envió”)] vuestro [pad]re Anu,
137 [vuestro consejero, el hé]roe Enlil,
138 [vuestro sedario N]inurta
139 y [vuestro capataz Ennugi].

Especial importancia revisten los apelativos que reciben Anu y Enlil: mientras que aquél aparece designado como «rey» (*šarrum*), Enlil es llamado *mālikum*: este título, aplicado con cierta frecuencia a varias divinidades (entre ellas el propio Enlil), indica la función de un consejero u asesor³²: se establece pues una jerarquía entre ambas divinidades supremas (cf. *infra* §3.2), en la que al numen uranio se le atribuye la suma dignidad, pero siendo el patrón de Nippur quien –como se aprecia a lo largo de toda la composición– ejerce en realidad de gobernante efectivo³³. Unos versos más adelante, Anu aparecerá nuevamente denominado «rey», si bien en esta ocasión restringido a la esfera celeste –del mismo modo que Enki es llamado «rey del Apsû» (nº 1.2 B 101-102):

- 101 *wašib Anu šar* [*šam*]ê
102 *šar Apsû Ea* . . . [. . .] . . .

- 101 Estaba sentado Anu, el rey del [cie]lo;
102 el rey del Apsû, Enki, ...

Esta idea se repite en un ensalmo recogido también en nuestro corpus, donde nuevamente se llama a Anu «rey del cielo» (*šar šamê*; nº 3.2 l. 4), y tanto él como Enlil aparecen como *šarrû šamê u eršetim* “reyes del cielo y la tierra” en el inicio de una inscripción conmemorativa del soberano babilonio Samsu-ilūna (*Samsu-ilūna A*; nº 4.2 ll. 1-2). De modo similar, el prólogo del *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 A Ms. Lo ll. 1-

³² *AHw* 595a; *CAD* M₁ 163-164.

³³ Cabe preguntarse (cf. ya *AHw* 595a s. «māliku» 3a) si no tiene lugar aquí un juego de palabras entre *mālikum* y *mal(i)kum*, que puede designar también una dignidad de corte regio: cf. *maliku*=*šarru* I 1-2 (ed. Hrůša 2010: 30-31, 196, 300 –nótese que esta lista léxica no es paleobabilonia), así como las referencias recogidas en *AHw* 595b-596a y *CAD* M₁ 166b-168b. Sobre el *malikum* como soberano en la Ebla del tercer milenio cf. Grégoire 1981: 383-386; Marchesi/Marchetti 2011: 104.

2) denomina al numen celeste «rey de los Anuna» (*šar Anukki*), situándolo al mismo tiempo en paralelo a un Enlil que aparece, esta vez en solitario, como rey del cielo y la tierra y determinante de los destinos (ll. 3-7). En este pasaje resuena la misma noción que se apreciaba al inicio del poema *Atraḫasīs*, y es la del dios del cielo como soberano de los dioses en su conjunto, de los que también es padre³⁴.

El himno a Eštar por cuenta del rey babilonio Ammī-ditāna (nº 2.1) ilustra ulteriormente la caracterización regia de Anu, a quien se toma por modelo y parangón del señorío que ostenta su consorte Eštar:

34 *ana Anim šarrīšunu malām ašbassunu(!)*

(...)

39 *muttiššun ilū nazuzzū*

40 *epšīš pīšunu baniā uznāšun*

34 (Eštar) se sienta (frente a) ellos, igual que su rey Anu.

(...)

39 Ante ellos están en pie los dioses,

40 a su dictado le prestan atención.

Anu y Eštar, caracterizados como soberanos divinos (el dios uranio es denominado, como sucediera en *Atraḫasīs*, *šarrašunu* «su rey»), se sientan frente al resto de dioses, quienes por el contrario permanecen en pie –tal vez manifestando alguna clase de homenaje.

Esta caracterización positivamente regia no es exclusiva de los textos de nuestro corpus. Ya al inicio del período neosumerio los *Cilindros de Gudea* denominan al dios uranio «rey de los dioses», en el momento en que éste toma parte en la exaltación de Ninĝirsu (*Cilindro A x 12-14*)³⁵:

12 *an lugal diĝir-re-ne-ke₄*

13 *^dni[n]-^rĝir-su^r lugal išib an-na*

14 *mu-šè mu-še₂₁ (NÁ:ĜU)*

“¹² An, el rey de los dioses, ¹⁴ me designó ¹³ «Ninĝirsu, rey, sacerdote purificador de An».”

No mucho más tarde, una inscripción de Ur-Namma, conservada en varios ejemplares (RIME 3/2.1.1.5), está dedicada a «An, el rey de los dioses» (*an lugal diĝir-re-ne*, l. 1), y una composición relacionada con este soberano, denominada comúnmente *La muerte de Ur-Namma*, le atribuye el mismo epíteto –paradójicamente en medio de una invectiva dirigida contra él por Innana–, acompañado de ulteriores referencias a su dignidad suprema (ll. 207-209)³⁶:

207 *an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄ in-šè ga-mu-un-^rdúb^r*

208 *^den-líl-le saĝ mu-da-an-zìg-^rga[?] inim-bi a-ba mu-un-kúr*

209 *an lugal imin maḥ dug₄-ga-ni inim-b[i] ^ra^r-ba mu-un-kúr*

207 “Voy a insultar a An, el rey de los dioses:

208 cuando(?) Enlil exalta a alguien, ¿quién puede alterar tal dictado?

³⁴ Cf. *supra* §2.4.1 –también el inicio del *Debate entre la oveja y el grano* (citado en §1.2).

³⁵ Ed. RIME 3/1.1.7.CylA; ETCSL 2.1.7; Römer 2010: 15, 51.

³⁶ Ed. Flückiger-Hawker 1999: 137 (cuyo texto compuesto utilizamos aquí); ETCSL 2.4.1.1.

209 La palabra excelsa del rey An, ¿quién puede alterar tal dictado?

Los testimonios sumerios de esta posición suprema pueden rastrearse hasta la época presargónica. Es así como An es la única divinidad, junto a Enlil, que recibe el epíteto lugl kur-kur-ra «rey de (todos) los países, rey del mundo entero», apelativo que da cuenta del carácter supremo de la divinidad³⁷. En la literatura posterior se hace mención a la posición exaltada del numen celeste de distintas maneras. En el capítulo anterior (§2.1³⁸) se hizo ya referencia a cómo en *Enūma eliš* la posición soberana de Anšar –con toda probabilidad un desdoblamiento del propio Anu– se equipara a la dignidad propia del dios del cielo, el *anūtum*. Este concepto³⁹, similar a otro derivado del nombre de Enlil (el *ellilūtu* o *illilūtu*⁴⁰), constituye un indicador de la supremacía entre los dioses⁴¹.

En algunos pasajes de nuestro corpus Anu recibe otros epítetos que, si bien no denotan de por sí una condición suprema, leídos a la luz del panorama expuesto más arriba contribuyen a perfilar su caracterización como dios altísimo. De nuevo en el *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 D 45-46) se caracteriza al dios como padre de la sociedad divina, añadiéndosele el epíteto *rabûm* «grande, magnífico», lo que no deja de evocar –si bien de manera en extremo sucinta– la antedicha vinculación entre las dignidades patriarcal y regia del numen:

45 *Anum rabûm*

46 *abu ilī*

“⁴⁵ Que el gran Anu, ⁴⁶ padre de los dioses, ...”

Más explícitamente vinculados a la dimensión soberana del dios aparecen otros dos epítetos a él atribuidos en nuestro corpus, si bien en ambos casos la lectura, aun si probable, no es definitiva. Por un lado el apelativo *etellum* «señor», que con toda probabilidad⁴² le dedica Enlil en *Atraḫasīs* al rogarle que se haga cargo del gobierno divino en medio de la crisis de los Igiḡu (nº 1.2 C 168-173):

168 *Ellil i[ttaṣ]ar awāssu*

169 *issaq[ar ana q]u[r]ādi(m) Anim*

170 *ete[llī ištīk]a ana šamā’ī*

171 *[parṣam tabal-mi liqe qāt idīka]*

172 *[ašbū Anūnakū maḥarka]*

173 *[ila(m) ištēn šisī-ma likkišū parṣī]*

168 Enlil t[omó no]ta de sus palabras

169 (y) hab[ló al h]é[r]oe Anu:

170 “Señ[or mío, conti]go al cielo

171 llév[a]te (mi) poder, [hazte con] tu [par]te de la *responsabilidad*.

172 [Sentados los Anuna en tu presencia,]

³⁷ Este epíteto se atribuye a An en tres inscripciones presargónicas: RIME 1.1.14.1 (Lugalkiḡenedudu de Ur) 1; 1.14.13.1 (Lugalsilasi de Uruk) 1; 1.14.20.1 (Lugalzagesi) i 14. Sobre su posible significado, en relación con su posesión también por parte de Enlil, cf. el apartado siguiente (§3.2).

³⁸ Cf. asimismo nº 1.3 n. ad A.

³⁹ Cf. las referencias en *AHw* 57b-58a; *CAD* A2 15b-151a.

⁴⁰ *AHw* 204a; *CAD* I/J 85b-86a.

⁴¹ Cabe preguntarse si la designación de An como uru₁₆(n) (o tal vez en) «augusto, exaltado» en varias narraciones cosmogónicas (cf. *supra* §1.2) apunta en la misma dirección.

⁴² Cf. nº 1.2 n. ad C 170-171.

173 [convoca a un dios (cualquiera) para restablecer los poderes.]”
y por el otro la denominación que recibe el dios al conceder a su hija Nanāja una posición exaltada entre el resto de divinidades: si bien la lectura es difícil de establecer debido a una rotura en el texto⁴³, la opción más plausible es *rubûm* «príncipe» (nº 2.2 17-20):

- 17 *ik-kullat ilātim rubûm(?) [A]num*
18 *āliduš ulli [r]ēšuš*
19 *ēttum muštarḥa[t] u kānat*
20 *išīmši našmaḥī . . . ulšam*
- 17 De entre las diosas el príncipe(?) Anu,
18 su progenitor, le alzó la cabeza.
19 (Ella,) la única, es magnífica y venerada;
20 (Anu) le concedió riqueza, ... (y) júbilo.

Un tercer epíteto exaltado, en el que asimismo se puede apreciar una vinculación con la dignidad suprema de la deidad celeste, se encuentra en la primera línea del *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 A 1), donde se denomina a Anu *šīrum* «augusto, exaltado». En los tres casos a la mención del dios uranio y de su epíteto sigue una afirmación –ya sea por medio de la súplica de Enlil, de la exaltación de Nanāja o del ulterior apelativo «rey de los Anuna»– que subraya el carácter soberano de Anu, capaz de ejercer el gobierno de los dioses en lugar de Enlil⁴⁴, de exaltar a otras deidades, y que ostenta en cualquier caso la dignidad de soberano divino.

Del período que nos ocupa se conservan dos himnos regios y una plegaria, compuestos todos ellos en sumerio, en los que el dios celeste desempeña una papel prominente⁴⁵: *Lipit-Eštar C*, *Ur-Ninurta E* y *Rīm-Sîn C*⁴⁶. En ellos se exalta reiteradamente la figura de Anu, en términos reminiscentes de los que se han mencionado a lo largo del presente apartado, y que constituyen así una de las ilustraciones más pertinentes de la dignidad suprema del dios⁴⁷. El himno *Lipit-Eštar C* da inicio (ll. 1-2) con una serie de epítetos destinados a ilustrar la posición exaltada del numen: *maḥ zag-dib me galam uru*^{17^{ru}} | *pa'-bíl-ga en-en-e-ne* “el excelso, el líder, el que crea con arte los poderes, el egregio, el ancestro de los señores”, y más adelante (l. 9) lo denomina explícitamente «rey de los dioses» (an lugal diġir-re-e-ne-ke₄). De un modo similar, *Ur-Ninurta E* da inicio proclamando a An «grande entre los dioses» (gal diġir-re-e-ne, l. 1), y *Rīm-Sîn C* lo describe como «grande, excelso en (lit. «de») cielo y tierra (gal maḥ an ki-a, l. 7). Esta última composición se refiere igualmente al poder de la palabra del dios uranio: *dug₄-ga dugud enim-bi nu-*

⁴³ Sobre las posibles lecturas cf. nº 2.2 n. ad 17-18.

⁴⁴ Sobre este particular cf. el apartado siguiente (§3.2).

⁴⁵ Si bien se le nombra siempre en tercera persona, por lo que no se puede afirmar que estén dirigidos a él, resulta indudable que están compuestos en su honor –y en el de los respectivos monarcas.

⁴⁶ Todos ellos apareceneditados y traducidos íntegramente en §3.7.3, donde hacemos referencia a los manuscritos y ediciones previas.

⁴⁷ Si bien cabría atribuir los epítetos exaltados a una expresión hiperbólica, resultante del hecho de que Anu sea la divinidad prominente en dichas composiciones (cf. Lamber 2016: 43), la dedicación que se hace al dios de apelativos y tratamientos similares en otros textos sumerios y acadios, así como su efectivo desempeño de funciones soberanas en la mitología (cf. *infra* §§ 3.2.3 y 3.2.4), nos autoriza a asumir que estas composiciones hímnicas reflejan a grandes rasgos las concepciones corrientes sobre la figura del dios del cielo en Mesopotamia.

silig¹(u₅)-ge “(su) dictado (es) grave, (su) palabra (es) infinita” (l. 9). El dios mismo afirma su propia supremacía en la autoalabanza que le atribuyen los versos finales de *Ur-Ninurta E* (ll. 46-47):

46 1 diġir-re-ne me gal-gal-la ì-me-en
47 an lugal 1 diġir-re-⟨ne me gal-gal-la ì-me-en⟩

46 Soy el único de los dioses con los grandes poderes;
47 (yo,) An, el rey, soy el único de los dioses con los grandes poderes.

Esta afirmación precede a la proclamación (l. 48) del carácter inalterable de la concesión de la realeza a Ur-Ninurta por parte de An: de este modo la posesión –en este texto privativa– de los me por parte del dios uranio se vincula a la *grauitas*, la firmeza de su dictado. En todo caso, los pasajes probablemente más ilustrativos de estos textos son aquéllos en los que se describe la reunión de las deidades con vistas a la creación de los «poderes», de la realeza o al conferimiento de la misma al soberano por quien se compone cada himno. Así *Lipit-Eštar C* (ll.15-24⁴⁸):

15 an-na dug₄-ga-ni enim ki-bi-šè ġar-ra
16 diġir na-me saġ la-ba-ab-šúm-mu
17 ^da-nun-na diġir kilib-ba-bé
18 ki nam tar-ra-da gú mu-na-si-si-eš
20 me gal-gal-la pa mu-ni-in-è
21 diġir an-na mu-na-súg-ge-eš
23 ġeš-^hur^h-bi si mu-ni-ib-sá-sá
24 diġir ki-a mu-na-gurum-e-eš

15 Al dictado de An, la palabra firme,
16 ningún dios se enfrenta.
17 La totalidad de los Anuna
18 se reunió en el lugar donde se determinan los destinos.
20 Sacó a la luz los grandes poderes:
21 los dioses del cielo se irguieron.
23 Allí (se) implementaron las ordenanzas:
24 los dioses de la tierra se postraron.

y *Ur-Ninurta E* (ll. 17-21⁴⁹):

17 an kug-ga ki nam tar-ra-né
18 diġir an-na ba-súg-ge-eš-a
19 ^da-nun-na-ke₄-ne ġessal^{sa14} ba-an-ak-eš
21 unken ġar-ra-ba ġé-àm ba-ni-in-ne-eš

17 En el lugar donde el santo An determina los destinos
18 y donde se congregan los dioses del cielo,
19 los Anuna (le) prestan atención.
21 En la asamblea reunida dijeron: “¡Así sea!”

se refieren a la congregación de los dioses bajo la presidencia de An, cuya palabra es nuevamente incontestable. Los númenes (del cielo solo en el segundo himno, de las dos mitades del cosmos en el primero) se reúnen en el sitio donde es menester determinar

⁴⁸ Se omiten las ll. 19 y 22, que contienen indicaciones rubricales.

⁴⁹ Se omite la l. 20, que contiene una indicación rubrical.

los destinos (nam tar), tarea que sin embargo se atribuye en exclusiva al dios celeste. La actitud del resto de divinidades es de aquiescencia, como ilustra el asentimiento de los Anuna en *Ur-Ninurta E 21* (hē-àm “así sea”) o su postración (gurum) en *Lipit-Eštar C 24*. La función de An en estos pasajes es la de presidente –y líder– de la asamblea de los dioses, en modo reminiscente del que la mitología le atribuye en momentos de crisis (cf. *infra* §3.2.4). Su posición es, en este contexto, indiscutidamente suprema⁵⁰.

Además de los epítetos y episodios aquí recogidos y de la colocación de su nombre en primera posición en las distintas enumeraciones de teónimos, ha de aducirse aquí la única evidencia textual que retrata inequívocamente al numen celeste como soberano divino en pleno ejercicio de sus funciones, y en la que hasta el momento no hemos detenido: *Anzû* (texto nº 1.3 de nuestro corpus). En esta composición es Anu –y en modo alguno Enlil, quien por lo demás se halla prácticamente ausente– el que comanda la sociedad divina durante la crisis desatada por el pájaro Anzû⁵¹. Este texto resulta sin embargo crucial especialmente para comprender la relación entre las soberanías respectivas de Anu y Enlil, por lo que lo trataremos en detalle en el próximo apartado. Pues es precisamente en su relación con el papel desempeñado por Enlil donde se puede apreciar de manera más exacta la naturaleza de la soberanía divina encarnada en el dios del cielo.

3.2. Un reino con dos reyes: Anu y Enlil

La relación entre Anu y el dios nippuriense Enlil a lo largo de los milenios tercero y segundo –esto es, con anterioridad a la promoción de Marduk a la supremacía incontestada durante el período de la segunda dinastía de Isin (ss. XII-XI a. C.)⁵²– constituye uno de los elementos cruciales para la comprensión de la estructura y el funcionamiento del panteón mesopotámico. La concurrencia de ambos en el papel de padres y reyes de los restantes númenes y de soberanos del universo⁵³, unida a su acción sincronizada en contextos asociados a la soberanía tanto divina como humana (cf. *infra* §3.2.2) resultan en una «bicefalia»⁵⁴ que no por insólita⁵⁵ ha sido objeto de estudios

⁵⁰ Compárese el panorama presentado en el *Himno a Eštar por Ammī-ditāna* (nº 2.1 A 33-34), donde la posición exaltada de la diosa en la asamblea divina se deriva no de su propia autoridad, sino precisamente de su vinculación estrecha con el numen celeste (cf. §3.5.1).

⁵¹ En una actuación similar a la llevada a cabo por Anšar en *Enūma eliš* –cf. nº 1.3 n. ad A.

⁵² Sommerfeld 1982: 183-186; id. 1989: 365b; Lambert 2013: 273-274; id. 2016: 157-165 (publicado originalmente en 1964).

⁵³ Cf. *infra* §3.2.1 para una presentación concisa de los atributos supremos de Enlil, con referencias asimismo a la bibliografía existente.

⁵⁴ Cf. Espak 2015: 203: “There is no one Zeus in Sumerian religion heading the pantheon; neither is any definable triad of gods found in the Sumerian religion, as detectable in Indo-European mythology”; ib. p. 204 “No single god can be named ‘the head of the Sumerian pantheon’ when the earliest written myths appear. The sky-god An (of Uruk) is at best the chairman or speaker of the parliament of the gods; Enlil is the chief executive power in the political system while Enki, alongside the mother-goddess, represents all the imaginable aspects of fertility, knowledge, wisdom and creation.” También Lambert 2016: 57: “the unambiguous and well-known fact is that a group, and not a single deity, heads the pantheon”.

⁵⁵ No nos parece que teorías como las desarrolladas por Georges Dumézil sobre la dualidad de la «función soberana» en el ámbito indoeuropeo sean aplicables al contexto religioso mesopotámico.

detallados⁵⁶ –tanto en lo que se refiere a su origen histórico como a sus pormenores mítico-teológicos.

Es pues el objetivo de la presente sección determinar qué clase de relación y, al mismo tiempo, de «reparto de poderes» se establece entre las dos divinidades supremas, tal y como se colige de la literatura paleobabilonia bajo estudio –prestando especial atención a los pasajes narrativos donde ambos dioses desempeñan un papel activo. En un plano secundario se tratará de observar sumariamente la correlación entre el panorama que se desprende de nuestro corpus y el de las fuentes sumerias anteriores y contemporáneas.

3.2.1. Enlil como dios supremo

No obstante la clara posición suprema atribuida al numen uranio en los pasajes mencionados más arriba, la divinidad que ejerce la supremacía efectiva en el seno del panteón mesopotámico del tercer y segundo milenio es Enlil, dios políade de Nippur. Éste también es considerado padre⁵⁷ y rey de los dioses, preside la asamblea divina y aparece estrechamente vinculado a la realeza⁵⁸. En el período presargónico, comparte con An la designación lugala kur-kur-ra, que recibe con mayor frecuencia aún que aquél⁵⁹. Una de las declaraciones más antiguas de su posición suprema está constituida probablemente por el exordio del compendio de himnos zà-me de Abū Šalābīḥ (ll. 1-14), dedicado a esta deidad y donde tanto Enlil como su ciudad reciben la alabanza del resto de dioses⁶⁰:

- 1 eri an-da mú
- 2 an-da gú lá
- 3 ^dnibru^{ki}
- 4 dur-an-ki
- 5 ^den-líl kur-gal
- 6 ^den-líl en nu-
- 7 -nam-nir
- 8 en dug₄-ga
- 9 nu-ge₄-ge₄
- 10 nu-šár-šár
- 11 ^den-líl a-nun
- 12 ki mu-ĝar-ĝar
- 13 diĝir gal-gal
- 14 zà-me mu-e₇

⁵⁶ En su reseña de Wohlstein 1976, Arnaud (1978: 80) indica la necesidad de esclarecer las relaciones entre los diferentes númenes soberanos.

⁵⁷ Cf. *supra* n° 2.3 n. ad A 2.

⁵⁸ Los trabajos dedicados de manera general a la religión mesopotámica citados a lo largo del presente estudio se ocupan de Enlil con mayor fruición que de Anu. Acerca de la posición suprema de aquél cf. principalmente Nötscher 1938: 384a; Jacobsen 1946b: 140-144; Edzard 1965: 60-61; van Dijk 1971: 461-465; Jacobsen 1976: 98-104; Hrůša 2015: 41-42.

⁵⁹ Wang 2011: 135 (tabla 3.2.1). La atribución de este epíteto al numen de Nippur se prolonga hasta la época cassita: cf. Bartelmus 2018: 262, 293 (tabla 11.13b).

⁶⁰ Ed. Krebernik 1994, cuya interpretación estimamos convincente.

- 1 Ciudad que creció con el cielo
- 2 (y) que lo abraza –
- 3 Nippur,
- 4 «Lazo del cielo y la tierra»:
- 5 Enlil, Kurgal;
- 6-7 Enlil, el señor Nunamnir,
- 8 el señor cuyo dictado
- 9 no se revoca
- 10 (y) no se *excede*(?).
- 11 A Enlil, que a los Anuna
- 12 sitúa en sus lugares (de culto),
- 13 los grandes dioses
- 14 alaban.

A tenor de las últimas cuatro líneas, esta introducción busca subrayar la supremacía del dios de Nippur sobre el resto de divinidades⁶¹. De modo similar las inscripciones de la primera dinastía de Lagás, al narrar el conflicto fronterizo con Umma, presentan a Enlil como árbitro entre las deidades locales Šara y Ningirsu⁶², y el primer monarca en unificar la Baja Mesopotamia, Lugalzagesi, dedica su inscripción conmemorativa también al dios de Nippur, a quien atribuye su dominio sobre el país⁶³. A lo largo de los siglos siguientes la posición de Enlil como figura dominante del panteón nacional y de su ciudad, Nippur, como centro religioso de Mesopotamia, no hará sino acrecentarse, culminando en el período paleobabilonio⁶⁴. No es de extrañar que Hammu-rabi, en el prólogo de su *Código*, coloque Nippur a la cabeza de las urbes de cuyo cuidado se precia: Nippur, Eridug, Babilonia, Ur, Sippar, Larsa, Uruk y posteriormente toda una serie de ciudades ordenadas según criterios geográficos⁶⁵; un monarca que, como sucede con el resto de soberanos paleobabilonios, tiene a Enlil (en solitario o junto a Anu) como legitimador último de su poder⁶⁶.

⁶¹ Krebernik 1994: 157.

⁶² Cf. la inscripción de Enmetena RIME 1.9.5.1 i 1-7, donde el papel del numen de Nippur aparece subrayado por la referencia a su soberanía universal y su paternidad sobre los dioses: ^den-líl | lugal kur-kur-ra | ab-ba diĝir-diĝir-ré-ne-ke₄ | inim gen₆-na-ni-ta | ^dnin-ĝir-su | ^dšará-bi | ki e-ne-sur “Enlil, el rey del mundo entero, el padre de los dioses, les demarcó la linde a Ningirsu y a Šara.”

⁶³ RIME 1.14.20.1 i 36-ii 16: ud ^den-líl | lugal kur-kur-ra-ke₄ | lugal-zag-ge-si | nam-lugal | kalam-ma | e-na-šúm-ma-a | igi kalam-ma-ke₄ | si e-na-sá-a | kur-kur ĝiri₁₆-na | e-ni-sig₁₀-ga-a | ud è-ta | ud šúš-šè | gú e-na-ĝar-ra-a | ud-ba | a-ab-ba | sig-ta-ta | idigna | buranuna^{al}(k₁)-bi | a-ab-ba | igi-nim-ma-šè | ĝiri₁₆-bi | si e-na-sá | ud è-ta | ud šúš-šè | [^de]n-líl-le | [gaba-š]u-ĝar | [n]u-mu-ni-tuku “Cuando Enlil, rey del mundo entero, entregó a Lugalzagesi la realeza del país, dirigió hacia él las miradas de éste, puso las naciones extranjeras a sus pies y las sometió a él desde donde sale el sol hasta el ocaso; entonces, desde el Mar Inferior, (pasando por) el Tigris y el Éufrates, hasta el Mar Superior, puso en orden los caminos para él; desde donde sale el sol hasta el ocaso [E]nlil [n]o le dejó tener [ri]val.”

⁶⁴ Sobre la evolución de la importancia de Nippur entre la tercera dinastía de Ur y las de Isin y Larsa cf. Sallaberger 1997: 154-163.

⁶⁵ Kraus 1948/52: 175-176; cf. asimismo el tratamiento exhaustivo en Hurowitz 1994: 72-82.

⁶⁶ Sirva como ejemplo un pasaje del prólogo de la inscripción RIME 4.3.6.7 10-16: *inu Anum u Ellil | māṭ Šumerim | u Akkadim | ana bēlim iddinūnim | šerrassina | ana qātija umallū* “cuando Anu y Enlil me concedieron gobernar el país de Sumer y Acad, y pusieron en mi mano la soga de éstos...”

La dinastía cassita, que gobernará Babilonia durante el período mediobabilonio, mantendrá asimismo al dios de Nippur en la posición de mayor importancia –ya sea nuevamente en solitario o junto a Anu (y Ea)–, manteniendo la milenaria tradición sumeria⁶⁷. Incluso tras el ascenso de Marduk a la supremacía hacia el final del segundo milenio se puede hablar en cierto modo de una pervivencia del rango supremo de Enlil. Un concepto análogo al de la *anūtum* mencionada previamente (§3.1.2) es el de *e/illilūtum* (que en el presente trabajo traducimos por «enlilato»⁶⁸), indicador de la dignidad y el poder supremo propios de este dios, y que aparece con cierta frecuencia en los textos acadios del primer milenio⁶⁹. Por otra parte, la creación de Babilonia por Marduk en las tablillas V y VI de *Enūma eliš* supone una suplantación efectiva de Enlil por parte del dios de Babilonia⁷⁰, lo que de por sí presume el papel determinante ocupado por aquél durante los siglos precedentes; y los textos del primer milenio aplican el epíteto *Ellil ilāni* «Enlil de los dioses» a Marduk y Aššur⁷¹, atestiguando la pervivencia de la noción de soberanía divina asociada al numen de Nippur.

En el período que nos ocupa resulta sin embargo llamativo encontrar a Enlil no solamente ocupando una posición comparable en muchos aspectos a la del dios uranio, sino también a ambas deidades desempeñando conjuntamente la misma función. A desentrañar la razón de ser de esta bicefalia –nunca debidamente investigada–, y por consiguiente a comprender la verdadera función de Anu en cuanto dios supremo en la literatura acadia paleobabilonia, se dedicarán los tres apartados siguientes.

3.2.2. Sobre el origen de la concurrencia An(u)-Enlil

La presencia de dos divinidades en la cúspide del panteón ha atraído ocasionalmente el interés de los asiriólogos, si bien los estudios dedicados a su fundamento y/u origen histórico resultan ser extremadamente escasos –contentándose la mayoría de los autores con alusiones de pasada a esta cuestión. El asunto de la génesis de la doble soberanía encarnada por An(u) y Enlil es en sí misma difícil, si no imposible, de resolver, ya que ambas deidades aparecen en una posición exaltada a mediados del tercer milenio (momento en que el número y la diversidad de las fuentes permiten por primera vez asomarse, aun si de manera sólo aproximada, al la estructura del panteón nacional), y no está del todo desconectada de otros debates que rodean al dios de Nippur, como los interrogantes sobre su procedencia y la etimología de su nombre⁷² o la supuesta competencia, incluso suplantación, de la divinidad patrona de Eridug, Enki⁷³. Estas problemáticas afectan sólo secundariamente a la putativa relación originaria entre Enlil y An, y se puede dudar legítimamente de su pertinencia para la comprensión del

⁶⁷ Sobre la posición de Enlil durante el período cassita cf. Lambert 2013: 266-270; Bartelmus 2017 *passim*.

⁶⁸ Se trata de un concepto que aparece ya en nuestro corpus (nº 4.1 A mss. Lo/A 11).

⁶⁹ AHw 204a; CAD I/J 85b-86a.

⁷⁰ Seri 2012: 24-26. Cf. asimismo la interpretación algo diferente de Zgoll (2012: 25-26), quien sin embargo concuerda en la equiparación entre los dioses de Nippur y Babilonia.

⁷¹ Tallqvist 1938: 25.

⁷² La controversia, iniciada por Steinkeller en 1989, se centra en la escritura del nombre del dios con los signos AN.EN.É en los textos presargónicos, en contraposición a la escritura posterior AN.EN.KID –cf. la bibliografía recogida más arriba (§3.1.1 n. 7).

⁷³ Cf. el tratamiento más reciente en Espak 2015: 189-207, con referencias a los debates precedentes. Cf. también Selz 1992: 193-196 y la crítica en Sallaberger 1997: 149⁶.

panteón arcaico en el que dicha relación debió de fraguarse⁷⁴. En lo que respecta al problema de los orígenes de la relación entre los dioses de Uruk y Nippur, si bien excede en sí misma los límites cronológicos del presente estudio, ha de ser tomada en cuenta, de modo que permita poner en su contexto el reparto y/o la superposición de tareas entre los dos númenes.

Dejando de lado teorías como la enunciada en su momento por Barton, quien tenía a Enlil por una derivación de una *Erscheinungsform* de la divinidad celeste⁷⁵, todos los estudiosos han supuesto algún tipo de transición de una a otra deidad. La noción de un «traspaso de poderes» pre- o protohistórico de An a Enlil –que habría experimentado un proceso de exaltación análogo al que tuvo por objeto a Marduk varios siglos más tarde– tuvo cierto eco en obras de corte prácticamente divulgativo⁷⁶, pero carece de fundamento: carecemos de evidencia directa que atestigüe este proceso, y el caso de Marduk no es sin más extrapolable a la situación de mediados del tercer milenio⁷⁷.

Mayor calado tuvieron sin embargo otras propuestas, caracterizadas todas ellas por proponer un orden inverso, interpretando la posición augusta de An como una intrusión (pre)sargónica. La base para este dictamen se encuentra en el corpus de inscripciones de Lagás (el mejor atestiguado de todo el período presargónico), de cuya fase protodinástica el dios del cielo se encuentra por completo ausente –mientras sí aparece en los textos de la dinastía de Gudea. Ya en 1913 Th. Paffrath, en el único estudio detallado dedicado a la supremacía de An y Enlil en el tercer milenio⁷⁸, combinaba la evidencia entonces disponible proveniente de Lagás con otras referencias presargónicas a la posición de Enlil, llegando a la conclusión de que sólo éste había sido el dios supremo original de Mesopotamia⁷⁹. El culto a An –al menos en lo que respecta a Lagás, pero probablemente también a todo el país– habría estado en origen vinculado tanto a la ciudad de Uruk como al norte de Sumer –puesto que los pocos reyes que se dirigen a An como *lugal kur-kur-ra* en este período portan el título de «reyes de Kiš»–, y desde aquí habría sido promovido en primer lugar por Lugalzagesi y a continuación por los monarcas de la dinastía acadia, resultando en la anteposición formal del dios del cielo a Enlil⁸⁰. Este análisis sería continuado por otros estudiosos en

⁷⁴ La presunta substitución de Enki por Enlil como «gran dios» de la Baja Mesopotamia resulta imposible de demostrar (cf. e. g. la crítica de Sallaberger en la nota precedente), y en todo caso no hace sino retrotraer a un período anterior el problema que aquí nos ocupa, pues habría de esclarecerse la hipotética relación primordial entre An y Enki –una tarea fundada en la sola especulación. Sea cual sea el protagonismo de deidades como Enki o Innana en las narraciones de tenor mítico preservadas en el período paleobabilonio, la atribución exclusiva de la supremacía última de An y/o Enlil constituye un dato evidente desde el período protodinástico.

Las disquisiciones sobre el origen de Enlil resultan ser igualmente fútiles, no sólo porque la filología no permite descartar una etimología sumeria para su nombre (cf. Edzard 2003b), sino porque adolece del mismo carácter especulativo atribuible a la teoría de una supuesta primacía original de Enki. Ambas hipótesis están, de hecho, estrechamente vinculadas en su formulación por parte de Steinkeller y Lisman.

⁷⁵ Barton 1934: 369.

⁷⁶ Bottéro 1998: 123; Schneider 2011: 58; Hrůša 2015: 42.

⁷⁷ Momento en el que el país de Sumer no se hallaba unificado políticamente bajo la égida de una urbe cuya divinidad políade pudiera demandar una posición superior a la que hubiese ostentado con anterioridad.

⁷⁸ Paffrath 1913: 7-28.

⁷⁹ Paffrath 1913: 17-18.

⁸⁰ Paffrath 1913: 14-18.

las décadas posteriores. Falkenstein⁸¹, centrándose exclusivamente en Lagás, se hace eco de las tesis de Paffrath, y lo mismo sucedería más tarde con Selz, quien atribuye la innovación a la dinastía de Acad⁸². Entre medias, W. G. Lambert, basándose en la posición preeminente de Enlil en los himnos *zà-me* de Abū Šalābīḥ (cf. *supra* §3.2.1), donde el numen celeste no recibe sin embargo atención especial alguna⁸³, defendió la existencia en el Sumer protodinástico de una supremacía concentrada exclusivamente en la figura de Enlil⁸⁴.

Una nota discordante está representada por la breve disquisición de Bauer⁸⁵ sobre la aparición de An en la onomástica de la Lagás presargónica, poniendo de relieve no sólo una devoción aparentemente extendida al numen uranio, sino además trazas de un poder cósmico relevante y un patronazgo sobre la monarquía –rasgos todos ellos propios de Anu tal y como aparece en las fuentes paleobabilonias⁸⁶. Más recientemente la disertación de X. Wang sobre el Enlil previo a Narām-Sîn presentó una valoración igualmente matizada. Al mismo tiempo que interpretaba el inicio de los himnos *zà-me* como un indicador de la relevancia de Enlil y Nippur en el período de Fāra (s. XXVI a. C.)⁸⁷, este autor analizaba la distribución geográfica del epíteto lugl *kur-kur-ra* y la aparición del dios de Nippur en la onomástica, postulando la existencia de dos tradiciones separadas: una norteña, con Enlil como dios supremo, y otra meridional, con An a la cabeza⁸⁸ –es decir, en una distribución inversa a la propuesta casi un siglo antes por Paffrath–, cuya combinación se habría iniciado o culminado en tiempos de Lugalzagesi (s. XXIV a. C.)⁸⁹.

La cuestión resulta en última instancia imposible de resolver, debido fundamentalmente a la escasez de fuentes en comparación con épocas posteriores. No obstante, sí pueden hacerse algunas observaciones sobre las teorías aquí mencionadas. Teniendo en cuenta la restricción de las inscripciones que exaltan a An se puede deducir, como hace Wang, la existencia de dos tradiciones separadas, pero tampoco es posible descartar que esta distribución responda asimismo a otros factores, como pudieran ser la vinculación de las dedicaciones concretas con los distintos panteones locales o el dominio por parte de los monarcas dedicantes sobre la ciudad de Uruk, sede del culto al dios del cielo⁹⁰. Por otro lado la presencia conjunta de An y Enlil a la cabeza

⁸¹ 1966: 58⁺⁵.

⁸² Selz 1990: 124. La afirmación (ib.) de que “[Enlil y Ninḥursaġa] used to hold the first position in the Mesopotamian pantheon of the Presargonic period” sugiere que este autor atribuye la misma evolución al conjunto del panteón sumerio. En Selz 1995: 24b el mismo estudioso muestra su estupor por el contraste entre la ausencia de referencias a An en la Lagás presargónica y la relevancia nada desdeñable de la otra divinidad de Uruk, Innana, en el panteón local de la ciudad del Tigris.

⁸³ Los versos a él dedicados (ll. 41-47) resultan extremadamente difíciles de comprender.

⁸⁴ Lambert 2016: 60 (publicado originariamente en 1978); 1981b: 92-93.

⁸⁵ 1998: 514-515.

⁸⁶ Cf. asimismo Edzard 1987: 17, quien concede a An un carácter de dios «fundador»; y Klein 2001: 300.

⁸⁷ Wang 2011: 98-101.

⁸⁸ Wang 2011: 134-136. Cf. asimismo Steible 2001: 84-85.

⁸⁹ Wang 2011: 136.

⁹⁰ Wang (2011: 136) aduce, como ulterior evidencia de esta tradición meridional, lo que parece ser una mención de An como rey de Uruk en un texto literario de Ebla (ARET 5.20 i 5//21 i 5): *an nu-gal uru-kà-kam₄*. Se trata del inicio de una serie de invocaciones a varios de los grandes dioses (An, ^dtu [con seguridad una «diosa-madre»: cf. más recientemente Such-Gutiérrez 2003: 362-363], Innana, Utu(?), Nanna Enlil y Amašumgalana: ARET 5.20 i 5-ii6//21 i 5- ii 7; cf. la transliteración de algunos de los

de las listas de dioses de Fāra y (presumiblemente) Abū Ṣalābīḥ⁹¹ durante el período de Fāra da cuenta de la asociación de ambos númenes con la supremacía ya en ese momento, así como de la primacía teórica de An con varios siglos de anterioridad a la unificación del país de Sumer por Lugalzagesi. A la existencia de esta bicefalia ya en época presargónica apunta igualmente la invocación de ambas deidades en un conjuro de contenido por lo demás difícil de esclarecer (CUSAS 32.1 i 6-7): *zi an | zi d^en-líl* “(por) la vida de An, (por) la vida de Enlil”⁹² –aun cuando una datación más precisa de la tablilla, perteneciente a una colección privada, y por consiguiente su valor a la hora de calibrar la antigüedad del emparejamiento de An con Enlil, resulta imposible de establecer.

En lo que concierne a la idea de que durante el período protodinástico Enlil era el único dios supremo, no consideramos que los argumentos hasta el momento aducidos sean incontestables. Si bien la mucho mayor presencia activa de Enlil, según se colige de las inscripciones reales, da a entender una ostentación por parte de esta divinidad de la soberanía *efectiva*, no se puede excluir que el numen celeste fuera tenido también como uno de los dioses supremos –el empleo del apelativo *lugal kur-kur-ra* para referirse sólo a estas dos figuras sugiere precisamente eso, como lo hace asimismo la posición de ambos al inicio de las listas divinas o algunos de los antropónimos registrados por Bauer⁹³. En cuanto a los himnos *zà-me*, han de tenerse en cuenta dos factores:

- a) el orden de las divinidades (a excepción del propio Enlil) no parece seguir un principio teológico⁹⁴, por lo que las razones de la colocación de An se nos escapan en última instancia; y
- b) más importante aún, las dos últimas líneas del proemio (ll. 13-14)⁹⁵ dan a entender que la composición está destinada a glorificar a Enlil y su ciudad, por lo que no puede esperarse sino una exaltación incontestada de su posición suprema⁹⁶. No ha de inferirse de ello, por consiguiente, que estos himnos representen algún tipo de teología *canónica* válida en todo tiempo y lugar en época protodinástica.

renglones en Krebernik 1998: 325⁸²⁵). No creemos que deba interpretarse necesariamente en dicho sentido: el título «rey de Uruk» –de ser correcta esta lectura– podría perfectamente referirse a la posición del dios uranio como patrón y protector de esta urbe, y la presencia de Enlil en el mismo elenco de deidades da a entender su dimensión «pansumeria», que impide extraer conclusiones acerca de hipotéticas tradiciones regionales subyacentes. En todo caso, la colocación de An a la cabeza de la enumeración reproduce el patrón descrito más arriba (§3.1.1), y parece aludir a la dignidad atribuida a esta divinidad. No estamos seguros por otra parte de cómo interpretar la variante *AN d^en-líl-[ka]m₄* en ARET 5.21 ii 4: ¿ha de leerse *an d^en-líl-[ka]m₄*, como hace Edzard (1984: 33), o más bien *dī ġir d^en-líl-[ka]m₄*?

⁹¹ Citadas *supra* en §3.1.1.

⁹² Cf. George 2016a: 26^a. Debemos la referencia a N. Rudik, quien discutió éste y otros textos mágicos contemporáneos en el Oberseminar celebrado el 11 de noviembre de 2018 en el Seminar für Altorientalistik de la Universidad de Gotinga. Si bien resultaría en principio posible traducir *zi an* como: “(por) la vida del cielo”, esta interpretación se nos antoja altamente improbable: tanto la ausencia de una mención paralela a la tierra como la presencia, por el contrario, de Enlil, sugieren la invocación de una divinidad antropomórfica.

⁹³ 1998: 515.

⁹⁴ Biggs 1974: 45.

⁹⁵ Ya se quiera ver, como hace Krebernik (1994: 154, 157) y nosotros (cf. *supra* §3.2.1), a los dioses como sujeto y a Enlil como objeto de los loores, o a la inversa, como postularan Biggs (1974: 45) y Lambert (1976: 432¹).

⁹⁶ Selz 1992: 199.

Así pues, no resulta posible avanzar una hipótesis firme sobre el origen de la dualidad representada por Anu y Enlil desde el tercer milenio. Con independencia de cuál fuera la génesis de dicho emparejamiento, la posición cosoberana de ambos númenes aparece atestiguada en listas de dioses desde el período de Fāra, si bien su aparición en las inscripciones reales habrá de esperar hasta el reinado de Lugalzagesi – mientras que en esta misma clase de textos ambos dioses aparecen asociados con la supremacía por separado y con distinta frecuencia. Cabe preguntarse si esta diferencia – si no se debe a los avatares de la preservación de los textos y su descubrimiento– refleja una innovación progresiva en la teología sumeria de mediados del tercer milenio. Es una posibilidad que no puede descartarse, pero al mismo tiempo no repugna a la razón la opción de que la bicefalia An-Enlil, en sí misma mucho más antigua, debiera su tardía aparición en los monumentos regios a la ausencia de una necesidad por parte de los soberanos de buscar la legitimación en el conjunto de dioses supremos del panteón nacional, sino en aquéllos con vínculos con el propio panteón local –no siempre (o no solamente) Enlil, sino también e. g. Innana⁹⁷.

Un solo hecho parece salir en claro: hacia mediados del tercer milenio tanto An como Enlil estaban vinculados de algún modo a la supremacía divina, si bien en términos diferentes –con Enlil ejerciendo por lo general una supremacía incontestada, no obstante la primacía nominal de An– y no necesariamente asociados el uno al otro. En todo caso, no se puede afirmar que sus respectivos papeles se correspondieran con los que desempeñan en los textos del período paleobabilonio.

3.2.3. Anu y Enlil como cosoberanos

El reparto de la posición suprema entre Anu y Enlil a lo largo del tercer y el segundo milenio tiene como resultado natural que ambos aparezcan a menudo conjuntamente como autoridad suprema, ya sea a la hora de determinar los destinos, bendecir o maldecir a reyes y naciones, etc. En ocasiones no son las únicas deidades tomadas como supremas a tal efecto, pues se ven también acompañados por Enki y/o la «diosa-madre» (cf. *infra* §3.3). Juntos, Anu y Enlil constituyen la fuente última de cualquier poder o legitimidad, divina o humana.

Como ya se indicó en el artículo precedente, la invocación de ambos númenes en el ensalmo presargónico CUSAS 32.1 constituye uno de los testimonios más antiguos de esta yuxtaposición. Un caso similar de apelación a los dos dioses en un contexto mágico exorcístico se halla, dentro de nuestro corpus en el encantamiento CT 42.6 v. iv 1-10 (nº 3.8), en el que la persona que lo recita afirma tener bajo su control en primer lugar el cielo y la tierra, y a continuación a Anu y Enlil:

- 2 *kakkabū akallākunūti*
- 3 *šamū akallākunūti*
- 4 *eršetum akallāki*
- 5 *Anum akallāka*
- 6 *Enlil akallāka*
- 7 *adi eleqqū*
- 8 *[m]aštītī u kurummatī*

⁹⁷ Compárense las divinidades mencionadas por cada monarca en Steible 2001.

- 2 Estrellas, os tengo;
- 3 cielos, os tengo;
- 4 tierra, te tengo;
- 5 Anu, te tengo;
- 6 Enlil, te tengo
- 7 hasta que obtenga
- 8 mi (ración de) [b]ebida y mi (ración de) comida.

Sin embargo, los textos paleobabilonios recogidos en el presente estudio presentan otros ejemplos de esta concomitancia, en los que además su vinculación a la soberanía divina se expresa de manera explícita, aun si diferente en cada caso. Dos pasajes resultan especialmente esclarecedores para la comprensión de la cooperación de las dos deidades supremas: los inicios del *Código de Hammu-rabi* y la inscripción *Samsu-ilūna A*, encargada por su sucesor en el trono de Babilonia. El primero de estos textos presenta a Anu y a Enlil exaltando al dios Marduk y su ciudad, Babilonia (I 1-26), para a continuación proceder a la designación (y también exaltación del propio Hammu-rabi (I 27-49):

Nº 4.1 A (Mss. Lo/A):

- 1 *inu Anum šīrum*
- 2 *šar Anūnakī*
- 3 *Ellil*
- 4 *bēl šamē*
- 5 *u eršetim*
- 6 *šā'im*
- 7 *šīmāt mātīm*
- 8 *ana Marūtuk*
- 9 *mārim rēštīm*
- 10 *ša Ea*
- 11 *ellilūt*
- 12 *kiššat ništ*
- 13 *išīmūšum*
- 14 *in(a) Igigī*
- 15 *ušarbiūšu*
- 16 *Bābilim*
- 17 *šumšū šīram ibbiū*
- 18 *in(a) kibrātīm*
- 19 *ušāterūšu*
- 20 *ina libbīšu*
- 21 *šarrūtām dārītām*
- 22 *ša kīma šamē*
- 23 *u eršetim*
- 24 *išdāša*
- 25 *šuršudā*
- 26 *ukinnūšum*
- 27 *inūmīšu*

- 28 *Ḫammu-rabi*
- 29 *rubâm*
- 30 *na'dam*
- 31 *pāliḫ ilī jāti*
- 32 *mīšaram*
- 33 *ina mātim*
- 34 *ana šūpîm*
- 35 *raggam u šēnam*
- 36 *ana ḫulluqim*
- 37 *dannum*
- 38 *enšam*
- 39 *ana lā ḫabālim*
- 40 *kīma Šamaš*
- 41 *ana šalmāt qaqqadim*
- 42 *wašê-ma*
- 43 *mātim*
- 44 *nuwwurim*
- 45 *Anum*
- 46 *u Ellil*
- 47 *ana šīr nišī*
- 48 *ṭubdim*
- 49 *šumī ibbiū*

“Cuando el augusto Anu, rey de los Anuna, (y) Enlil, señor de los cielos y la tierra, que determina los destinos del país, decretaron para Marduk, primogénito de Ea, el *enlilato* sobre todos los pueblos, magnificándolo entre los Igigū, pronunciando el excelso nombre de Babilonia (y) engrandeciéndola en los (cuatro) puntos cardinales (y) confirmando en su seno la realeza duradera, cuyos fundamentos están (tan) sólidamente asentados como el cielo y la tierra, entonces Anu y Enlil me llamaron por el nombre ³¹ a mí, Ḫammu-rabi, príncipe pío (y) devoto de los dioses, para hacer resplandecer la justicia en el país, para suprimir la perfidia y la maldad, para que el fuerte no oprimiera al débil, para que saliera como Šamaš para los «cabezas negras» e iluminara el país— para hacer prosperar a la gente.”

El íncipit de la inscripción de Samsu-ilūna —de la que se conserva asimismo una versión en sumerio— es a grandes rasgos similar, si bien de dimensiones más reducidas y con una disposición ligeramente diferente:

N 4.2:

- 1 *inu Anum Ellil*
- 2 *šarrū ša šamê u eršetim*
- 3 *ana Marūtuk*
- 4 *[mā]rim rēštim ša Ea*
- 5 *ḫadīš ippalsūšum*
- 6 *bēlūt kibrāt arba'im*
- 7 *iddinūšum*
- 8 *in(a) Anūnakī*

- 9 *šumam šīram ibbiūšu*
 10 *Bābilim*
 11 *išdīšu kīma [šamê] u eršetim*
 12 *ukinnūšum*
 13 *inūšu Marūtuk*
 14 *Ellil mātīšu*
 15 *[il]um bāni nēmeqim*
 16 *ana Samsu-ilūna*
 17 *šar lalêšu jāti*
 18 *[na]pḫar mātātīm*
 19 *[a]na rejīm idinnam*
 20 *[m]āssu aburrī šurbušam*
 21 *nišīš[u r]apšātīm*
 22 *in(a) šulmim*
 23 *ana dār ittarrām*
 24 *rabīš lū uwa''eranni*

Versión sumeria (cit. en n° 4.2 n.)⁹⁸:

- 1 ud an ^den-líl
 2 lugal an ki-bi-da-ke₄
 3 ^damar-utu dumu-saĝ
 4 ^den-ki-ka-ra
 5 igi ḫúl-la-ne-ne-a
 6 in-ši-in-bar-re-eš-a
 7 nam en ub-da 4-ba
 8 mu-na-an-šúm-mu-uš-a
 9 ^da-nun-na-ke₄-ne-er
 10 mu-maḫ-a mi-ni/-in-sa₄-eš-a
 11 ká-diĝir-ra^{ki}
 12 suḫuš-bi an ki-gin₇
 13 mu-na-an/-gin₆-né-eš-a
 14 ud-ba ^dmár-utu
 15 ^den-líl / kalam-ma-na
 16 diĝir nam-kud zu
 17 an-dím-dím-me-a
 18 *sa-am-su-i-lu-na*
 19 lugal la-la-ni / ì-me-en-na-ta
 20 kur-kur kilìb-ba-bi
 21 nam-sipad-bi ak-dè
 22 ma-an-šúm
 23 kalam-ma-ni
 24 ú-sal-la nud-dè
 25 kalam daĝal-la-ni

⁹⁸ Seguimos aquí el ms. A.

26 silim-ma du-rí-šè / túm-túm-mu-dè

27 á gal / ʰu-mu-da-an-ág̃

“Cuando Anu (y) Enlil, reyes del cielo y la tierra, miraron con alegría a Marduk, [pr]imogénito de Ea, otorgándole el señorío sobre los cuatro puntos cardinales, pronunciando su excelso nombre entre los Anuna, (y) haciendo firmes como [el cielo] y la tierra los fundamentos de Babilonia, entonces Marduk, el Enlil de su tierra, el [di]os que creó la sapiencia, me concedió a mí, Samsu-ilūna, rey de su(s) alegría(s), el pastoreo de [to]dos los países (y) me hizo el solemne encargo de asentar a su país en los prados (y) gobernar por siempre en el bienestar a su gent[e n]umerosa.”

Ambos pasajes dan cuenta de la posición tanto de uno y otro dios en cuanto autoridad última para con hombres y dioses, operación que se realiza a partir tanto de los epítetos que reciben los númenes como de las acciones que se les atribuyen. En el *Código* Anu y Enlil reciben epítetos complementarios: el primero, además de «excelso» (*šīrum*), es el «rey de los Anuna» (*šar Anūnakī*), haciéndose referencia a su posición augustísima entre los grandes dioses (cf. n° 1.2 A 7), de los que es igualmente progenitor⁹⁹; en paralelo, Enlil es denominado «señor de los cielos y la tierra» (*bēl šamē u eršetim*), en una clara referencia al poderío de este numen sobre dioses y hombres. Los apelativos aluden al carácter supremo de sendos dioses, pero hacen al mismo tiempo hincapié en diferentes matices. En el caso del dios del cielo es su autoridad sobre la sociedad divina la que se pone de relieve, tal vez en relación con su condición de patriarca divino; en lo que se refiere a Enlil, el epíteto (aplicado también a otras grandes divinidades como Marduk o el propio Anu¹⁰⁰) no alude específicamente a su relación con las otras deidades, sino con el universo en su conjunto –que presumiblemente comprende tanto su reinado sobre los dioses como el que ejerce sobre la humanidad.

No resulta posible discernir si la diferencia en las designaciones alude o no a una posición más retraída del dios celeste, en contraste con un Enlil que desempeña de manera efectiva la función soberana. Una ulterior distinción se puede apreciar sin embargo avanzando algo más en el texto del *Código*: si bien, reiterando la idea expresada en las primeras líneas de la presente composición, el inicio del epílogo (n° 4.1 C) volverá a presentar la exaltación de Babilonia y la fundación del Esaḡil como obra conjunta de ambos númenes, en la continuación directa del prólogo (I 50-53) Ḥammu-rabi se descubre a sí mismo como el elegido de Enlil: *Ḥammu-rabi rejjūm nibīt*¹⁰¹ *Ellil anāku* “yo soy Ḥammu-rabi, el pastor, el elegido de Enlil”. Anu ha desaparecido de la escena. Más aún, en V 14-24 es Marduk solo quien designa para la realeza a Ḥammu-rabi, y más adelante, de nuevo en el epílogo (XLVII 11-14), Enlil y Marduk se reparten la misma tarea¹⁰². El ms. B, por su parte, da inicio con la exaltación de la urbe del propio Enlil (Nippur/Duranki), y más adelante, en lugar de Marduk, tiene a Enlil mismo como nuevo elector de Ḥammu-rabi¹⁰³.

⁹⁹ Cf. *supra* §2.4.1.

¹⁰⁰ Tallqvist 1938: 54.

¹⁰¹ Sobre este término como epíteto regio cf. *AHw* 785b; *CAD* N₂ 203a; Seux 1967: 205-207.

¹⁰² Cf. la cita de los pasajes y la discusión sobre la disposición y teología originales del prólogo en n° 4.1 n. ad A 49.

¹⁰³ Cf. *supra* n° 4.1 n- ad A 49 y ms. i 14.

El panorama ofrecido por el prólogo de *Samsu-ilūna A* concuerda parcialmente con el del *Código de Hammu-rabi*. En este caso es Marduk el que designa (*mu'urum* «escoger») al monarca, habiendo sido él mismo exaltado por los dos grandes dioses, quienes esta vez comparten epíteto: Anu y Enlil son los «reyes del cielo y de la tierra» (*šarrū šamē u eršetim*), un título análogo al portado por Enlil en el *Código de Hammu-rabi*. Resulta sin embargo necesario tomar en consideración los paralelos sumerios representados por los códigos de Ur-Namma y Lipit-Eštar¹⁰⁴:

Código de Ur-Namma 31-46:

- 31 ud an-né
- 32 ^den-líl-le
- 33 ^dnanna-ar
- 34 n[am-lug]al urim^{ki}-ma
- 35 ʾmu-na-šúmʾ-mu-uš-a-ba
- 36 ʾud-ba ^dur-^dnamma {KID}
- 37 dumu tud-da
- 38 ^dnin-sumún-ka
- 39 ʾeme⁴-e⁴-dú
- 40 ʾki áĝʾ-ĝá-ni-ir
- 41 ʾníĝʾ-si-sá-ni-šè
- 42 [níĝ-g]i-[na]-ni-šè
- 43 a[lʾ muʾ-n]aʾ-ʾniʾ-dug⁴ʾ
- 44 [nam-lug]al
- 45 [u]r[im^{ki}-ma]
- 46 [ḥuʾ]-mu-[naʾ-súmʾ]

“Cuando An y Enlil concedieron a Nanna la r[éal]eza de Ur, entonces éste hi[zo un reque]rimiento(?) a Ur-Namma, vástago de Ninsumuna—su amado siervo –, a cuenta de su justicia y su [verd]ad, y [le] e[ntregó(?) la reale]za [de U]r.”

Código de Lipit-Eštar 1-37:

- 1 [ud an] gal
- 2 [a-a diĝir-re]-ne-ke⁴
- 3 [^den]-líl
- 4 [lugal kur-kur]-ra-ke⁴
- 5 [en nam-tar]-re-dè
- 6 [^dnin]-ʾìʾ-si-na
- 7 [dumu a]n-na-ra
- 8 [nin su]n⁵-na
- 9 [nam-nir-ĝá]l-la-ni-šè
- 10 [íb-ši]-ḥúl-la
- 11 [i]gi-bar zalag-ga-ni-šè
- 12 mu-un-ši-in-ʾĝá-ĝáʾ
- 13 ì-si-in^{ki}
- 14 in-dub-ba

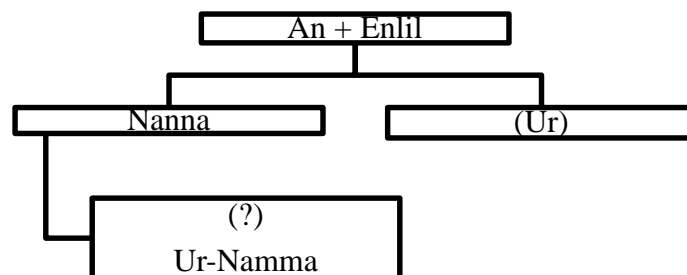
¹⁰⁴ Citados ambos en n.º 4.1 n. ad A.

15 an-né gar-ra-na
 16 bala šag₅-ga
 17 nam-lugal
 18 ki-en-gi 'ki'-uri
 19 im-^ˈma-an-šúm'-[m]u-uš-^ˈa'
 20 ud-[ba]
 21 ^dli-pí-it-^ˈeš₁₈-tár'
 22 sipad ġeš-tuku
 23 mu pàd-da
 24 ^dnu-^ˈnam-nir'-ra
 25 níġ-si-^ˈsa'
 26 kalam-ma ġá-ġá-^ˈdè'
 27 i-^dutu
 28 ka-ta ħa-lam-e-dè
 29 níġ-erím níġ-á-zi
 30 ġeš^ˈtukul ge₄-ge₄-dè
 31 ki-en-gi ki-uri
 32 su-ba dùg-ge-dè
 33 an-né
 34 ^den-líl-le
 35 [^d]li-pí-it-eš₁₈-tár
 36 nam-nun kalam-ma-šè
 37 mu-un-pàd-dè-eš-a-ba

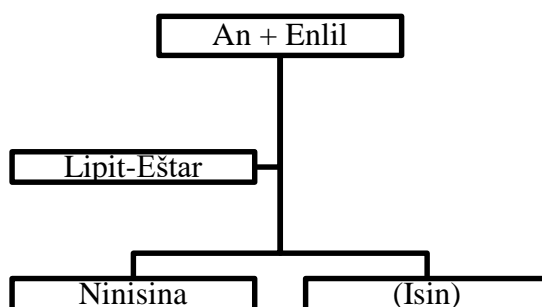
“[Cuando] el gran [An], [padre] de los [dioses], y [En]lil, [rey] del [mundo entero], [el señor] que determina [los destinos], concedieron un buen reinado –la realeza de Sumer y Acad– a [Nin]isina, [hija] de [A]n, [la dama hu]milde, por cuyo [señor]ío [hay ale]gría(?) y por cuya [m]irada brillante la estableció(?) en Isin, su ..., (la ciudad) delimitada por An, enton[ces] An y Enlil escogieron para el dominio sobre el país a Lipit-Eštar –Lipit-Eštar, el pastor obediente, llamado por (su) nombre por Nunamnir– para establecer en el país la justicia, para suprimir el clamor por la justicia, para desterrar el mal y la violencia y hacer prosperar Sumer y Acad.”

Los distintos patrones se pueden resumir en los siguientes esquemas:

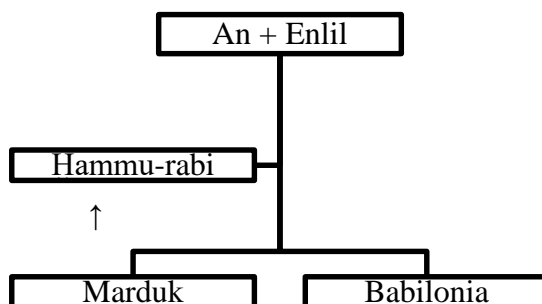
Código de Ur-Namma:



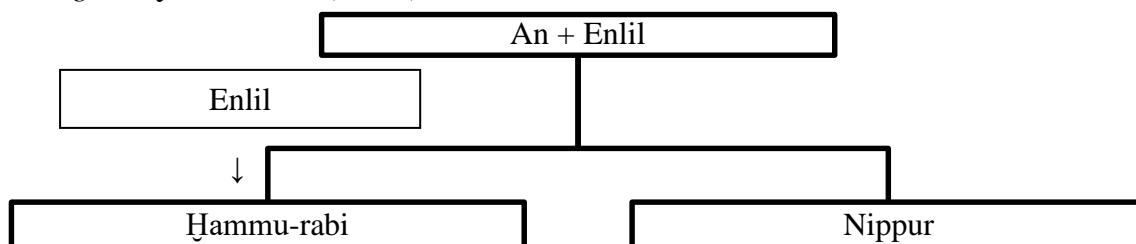
Código de Lipit-Eštar:



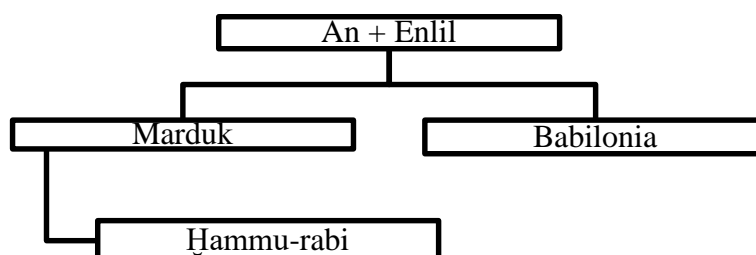
Código de Hammu-rabi (ms. Lo):



Código de Hammu-rabi (ms. B):



Samsu-ilūna A:



Las dos versiones del *Código de Hammu-rabi* se diferencian en la divinidad que actúa de manera secundaria, pero tienen en común la combinación de dos tradiciones aparentemente contradictorias: por una parte el soberano recibe su autoridad de los dos dioses supremos, como lo hiciera asimismo Marduk en el plano divino; por otro éste último es quien desempeña la misma función. A esto ha de añadirse el epíteto dedicado al monarca en las ll. I 50-53: *rejjûm nibīt Ellil anāku* (cf. *supra*), que a su vez parece servir de enlace entre el encargo de Anu y Enlil y la autoloa con la que el rey de Babilonia se vanagloria de su cumplimiento¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Hurowitz 1994: 22-23.

Estaríamos tentados de ver aquí la yuxtaposición de varias concepciones (o tradiciones) teológicas diferentes, con Anu y Enlil¹⁰⁶, Enlil solo o Marduk como patronos de la monarquía. Pese a que la existencia de dichas tradiciones con anterioridad a la composición del *Código* es verosímil, un mero agregamiento de las mismas casa mal con la elaborada estructura literaria que caracteriza las secciones no jurídicas de este texto. Merece la pena traer a colación otro pasaje recogido en nuestro corpus: tras las ll. 33-40 del *Himno a Eštar por Ammī-ditāna*, donde la posición de la diosa se compara con la del numen celeste, y las ll. 41-44, en las que el rey de Babilonia rinde culto solemne a estas divinidades, se afirma que Eštar “requirió (*tēteršam*) de Anu (*išti Anim*) una vida larga, duradera” (*dāriam balāṭam arkam*). Sin embargo, a continuación ese mismo don, enunciado de una manera ligeramente diferente (*mādātum šanāt balāṭim* «muchos años de vida»), es atribuida a la diosa de Uruk.

Si bien el *munus* de Eštar en este pasaje, en el que ejerce en cierto modo de «mediadora» entre los soberanos celeste y terrenal, se corresponde en especial con otras apariciones de la diosa en la literatura¹⁰⁷, se puede apreciar un paralelismo con el panorama descrito en el *Código de Hammu-rabi* y los otros textos señalados más arriba. En el himno, el don de la larga vida aparece como una concesión tanto de Anu –de quien en última instancia depende– como de Eštar –que en principio se lo requiere–; la gracia otorgada por el dios uranio es atribuible también a Eštar, en la medida en que ésta actúa como abogada del rey y le transmite los dictados de aquél. Del mismo modo resulta posible postular que el autor de las secciones literarias del *Código de Hammu-rabi*, bien deseó combinar varias tradiciones o fórmulas preexistentes, bien elaboró deliberadamente una presentación multiforme del origen divino de la soberanía: por un lado los dos dioses supremos Anu y Enlil otorgan a Marduk una realeza divina correspondiente a la supremacía temporal de Babilonia; al mismo tiempo escogen a Hammu-rabi como monarca para dicho régimen –sin embargo, en virtud de la vinculación entre el poder de Babilonia y la exaltación de su divinidad políade, ésta misma puede ejercer de mediadora entre los grandes dioses y el soberano terrenal, y por consiguiente de partícipe en la concesión de los dones divinos, transmitiéndoselos a Hammu-rabi. En consecuencia, el rey de Babilonia puede afirmar que el encargo de pastorear a los «cabezas negras» le viene de Anu y Enlil, y al mismo tiempo de Marduk: ambas nociones son, en el contexto de las representaciones de la realeza aquí tratadas, no contradictorias, sino complementarias.

Es probable que una concepción similar subyazca a la inscripción de su sucesor Samsu-ilūna, donde sin embargo se prefirió poner de relieve la dependencia del monarca respecto del dios de su capital. En el caso de los códigos de Ur-Namma y Lipit-Eštar no se puede descartar –si bien tampoco corroborar– que una concepción igualmente compleja estuviera ya presente. ¿Cómo explicar no obstante en este contexto la atribución por parte de Hammu-rabi de su autoridad al solo Enlil en I 50-53, con exclusión de Anu? Esta cuestión será tratada más adelante (§3.2.4).

¹⁰⁶ Compárese RIME 4.3.6.7 10-16, donde Anu y Enlil son los únicos legitimadores de Hammu-rabi.

¹⁰⁷ Cf. *infra* §3.5.2. Sobre una posible posición análoga de Enlil cf. el final del presente apartado.

Los textos narrativos de contenido mítico muestran otros ejemplos de yuxtaposición de ambas deidades, si bien en esta ocasión confinada a los *gesta deorum* y sin relación directa con el plano terreno. Dos son los textos en los que esta contigüidad se hace patente *Anzû* (nº 1.3) y, de forma mucho más elaborada, *Atraḥasīs* (nº 1.2).

Las menciones conjuntas de Anu y Enlil en *Anzû* son concisas pero ilustrativas. Si bien, ante el robo de los poderes por Anzû y la subsiguiente incapacidad de Enlil para gobernar (nº 1.3 A 1-2), es Anu quien dirige la asamblea divina en solitario (cf. *infra* §3.2.4), las dos divinidades continúan apareciendo emparejadas. En la autoalabanza que concluye la elección de Ningirsu como adversario de Anzû la «diosa-madre» menciona a «su hermano» (*aḥīja*) y a Anu conjuntamente, pudiendo ser el primero solamente el dios de Nippur¹⁰⁸. En otros lugares de la misma composición el numen celeste se ve emparejado con Dagān, dios supremo del área del Éufrates medio y frecuentemente identificado con Enlil¹⁰⁹. Si bien se ha argüido¹¹⁰ que la aparición de Dagān no implica una identificación entre ambas deidades, sino más bien la entrada en escena del dios sirio como «substituto» de Enlil, esta interpretación se nos antoja un tanto forzada. Dejando de lado las dificultades propias de la hipótesis de Wilcke sobre un supuesto período mítico de ausencia de Enlil como soberano (cf. *infra* §3.2.4), ha de señalarse que una substitución como la que él hipotetiza en *Anzû* carece, por cuanto sabemos, de paralelos en la literatura mesopotámica; por lo demás, si bien Dagān y Anu parecen encabezar nominalmente la sociedad divina en este momento de la narración, es Anu solo quien dirige la asamblea de los dioses —el papel pasivo desempeñado por Dagān correspondiéndose con el que cabría esperar de un Enlil privado de su poder. La entrada en escena de una tercera deidad, que sin embargo no desempeña función alguna, carece de sentido¹¹¹.

A excepción del muy relevante dato de que en ausencia de Enlil es Anu quien asume el mando (cf. *infra* §3.2.4), la narración de *Anzû* no ofrece más información acerca de los particulares de la relación entre uno y otro numen. Una descripción más pormenorizada se puede extraer en cambio de la narración de *Atraḥasīs*.

Más allá de la yuxtaposición Anu-*šarrum* y Enlil-*mālikum* reiterada en los episodios introductorios, son dos los momentos en los cuales los dioses del cielo y de Nippur colaboran activamente. El primero es el reparto de áreas de gobierno al inicio del poema: Anu sube al cielo mientras que Enlil se hace con la tierra (nº 1.2 A 11-16):

- 11 *kūtam īhuzū lētīša*
- 12 *isqam iddû ilū izz[u]zzû*
- 13 *Anu īteli š[a]mēša(m)*
- 14 *[Ellil ī]huz eršetam ba 'ulātuššu*
- 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
- 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššīki(m)*

11 Cogieron el cubilete por el lado

¹⁰⁸ Cf. nº 1.3 n. ad A 49-50.

¹⁰⁹ Cf. las referencias citadas en nº 1.3 n. ad A 45.

¹¹⁰ Wilcke 1993: 61-62.

¹¹¹ Y sin embargo las razones de la denominación de Enlil como «Dagān» se nos escapan.

- 12 los dioses, lo echaron a suertes (e) hicieron el reparto:
 13 Anu subió al cielo;
 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
 16 se los [die]ron al noble Enki.

Como se señaló ya con anterioridad¹¹², este reparto como en el paralelo representado por *Gilgameš, Enkidug y el inframundo* ll. 11-13, la naturaleza del tercer elemento en discordia (respectivamente, Enki y el mar y Ereškigala y el inframundo) es diferente del reparto llevado a cabo por Anu y Enlil: éstos desempeñan un papel activo, tomando posesión de sus respectivos reinos; tanto Enki como Ereškigala son en cambio receptores pasivos de la sección que se les asigna¹¹³. El cielo y la tierra, que juntos representan el conjunto del universo¹¹⁴, se constituyen en paralelo como zonas de influencia de sendas divinidades, en un patrón que se repite varias veces a lo largo de la composición.

En el contexto de las sucesivas plagas que Enlil decreta con el objetivo de deshacerse de la ruidosa población humana, se pone en boca tanto de este dios como de Enki/Ea una colaboración de los dos númenes supremos para mantener vigilado el mundo entero –una colaboración cuyo resultado se echa a perder por la intervención del dios de Eridug:

Nº 1.2 D 16-21:

- 16 *iššur Anu(m) [Ad]ad elēnu*
 17 *anāku aššur eršetam šaplītam*
 18 *ašar Ea [i]llikū-ma*
 19 *iptur ull[a(m) a]ndurāra(m) iškun*
 20 *u[m]ašš[ar ana n]išt mišertam*
 21 *iš[k]u[n . . . i]na ašqulāl šamši(m)*
- 16 Anu vigilaría a [Ad]ad en lo alto
 17 (y) yo vigilaría la tierra baja.
 18 Allí [f]ue Enki:
 19 soltó el colla[r]. instauró la [l]ibertad;
 20 li[b]er[ó] la abundancia [para la g]ente;
 21 co[l]oc[ó ... e]n el torbellino del sol.”

D 30-35:

- 30 *iššur Anu(m) Adad elēnu*
 31 *anāku aššur eršetam šaplītam*
 32 *ašar atta ta[l]likū-ma*
 33 *[tap]tur ulla(m) and]urāra(m) taškun*
 34 *[tuwaššer ana n]išt mišerta(m)*
 35 *[taškun . . . in]a ašqulāl [š]amši(m)*
- 30 Anu vigilaría a Adad en lo alto

¹¹² Nº 1.2 n. ad A 13-16.

¹¹³ Cf. nº 1.2 n. ad A 13-16.

¹¹⁴ Bottéro 1976: 84⁶; CAD Š₁ 342-343; Horowitz 2011: 272.

- 31 (y) yo vigilaría la tierra baja.
 32 Allí fu[is]te tú:
 33 [soltaste el collar], instauraste la [lib]ertad;
 34 [liberaste] la abundancia [para la gen]te;
 35 [colocaste ... e]n el torbellino del [s]ol.”

F 3-5:

- 3 *mīnam išṣur Anum Adad [elēnu]*
 4 *u atta mīnam taṣṣu[r eršetam] šaplī[tam]*
 5 *ašar anāku alli[k]*
- 3 “¿Por qué vigiló Anu a Adad [en lo alto]?
 4 Y tú, ¿por qué vigilast[e la tierra] baj[a]?
 5 Allí fu[i] yo.”

G 25-30:

- 25 *[iṣṣ]ur Anu(m) Adad elēnu*
 26 *[an]ā[k]u aṣṣur eršetam šaplītam*
 27 *[aša]r atta tallikū-ma*
 28 *[ta]pṭur ulla(m) andurāra(m) taškun*
 29 *[tuw]aššer ana nišī mišertam*
 30 *[taškun . . .] . . . ina ašqulāl šamši(m)*

- 25 Anu [vigi]laría a Adad en lo alto
 26 (y) [y] vigilaría la tierra baja.
 27 [All]í fuiste tú:
 28 [sol]taste el collar, instauraste la libertad;
 29 [libe]raste la abundancia para la gente;
 30 [colocaste ..] ... en el torbellino del sol.”

Esta división se verá alterada en las recensiones del primer milenio del mismo poema, en las que el reparto Anu-cielo/Enlil-tierra se ve substituido por uno triple, donde que Anu y Adad están emparejados, Enlil –que desaparece del primer plano– es reemplazado por Šin y Nergal, y Ea aparece como responsable del «pestillo y de la red marina» (*šigara naḫbalu tâmti*), en lo que a todas luces constituye traslación de su papel en el reparto de zonas de dominio en el prólogo¹¹⁵, si bien en esta ocasión en condiciones de igualdad y sin la presencia de Enlil. El cuadro ofrecido por el texto paleobabilonio es sin embargo transparente, y más acorde con la trama: Anu y Enlil controlan juntos el cumplimiento de los designios de éste último (cf. *infra*). Ambos desempeñan pues la misma función, si bien –a diferencia de cuanto sucediera en el *Código de Hammu-rabi* y en *Samsu-ilūna A*, no se puede presumir una identidad total entre los cometidos de una y otra deidad. Más allá de la diferente formulación (*Adad*, y no *šamē*, frente a *eršetam šaplītam*), cada dios está a cargo de una región diferente; por el contrario, tanto el prólogo del *Código* como el de la inscripción presentan la exaltación de Babilonia y Marduk, así como el nombramiento de Hammu-rabi, como un

¹¹⁵ Cf. el don a Enki en n° 1-2 A 15-16. Sobre la relación entre Anu y Adad en estos pasajes cf. n° 1.2 n. ad D 16-17, donde se citan los pasajes de la recensión reciente.

acto único de los dos númenes soberanos, como se desprende del empleo de formas verbales en plural (*išīmūšum*, *ušarbiūšu*, *ibbiū*, *ušāterūšu*, *ukinnūšum*). Una cierta diferencia se establece así entre sus funciones –no entre los actos en sí, sino entre sus respectivas áreas de actuación. Esta distinción se tratará más en detalle en el siguiente apartado.

Se ha propuesto por otra parte atribuir conjuntamente a Anu y Enlil la responsabilidad del envío del Diluvio sobre los hombres¹¹⁶. Esta idea parte ostensiblemente de una interpretación de *Atraḫasīs* III v (nº 1.2 I) 39-45 incompatible con la adoptada en el presente trabajo¹¹⁷: la diosa Nintur no arremete contra las dos divinidades supremas, sino que pregunta al dios del cielo por el paradero de Enlil, al que sí reprocha su decisión:

- 39 *ēša(m) Anu(m) illikam*
 40 *bēl tēmi(m)*
 41 *Ellil iṭḫia(m) ana qutrinni(m)*
 42 *ša lā imtalū-ma iškunu abūba(m)*
 43 *nišī ikmisu ana karāši(m)*
 44 *ubla(m) pīkunu gamertam*
 45 *ellūtum zīmūšina i''adrū*
- 39 “¿Adónde, Anu, marchó
 40 el que tomó la decisión?
 41 ¿Se acercó Enlil al incienso?
 42 (Él), que no deliberó y decretó el Diluvio;
 43 (que) reunió a la gente para el desastre.
 44 Decretasteis la destrucción
 45 sus (de la gente) rostros se ensombrecieron.”

El empleo de *ublam pīkunu* (literalmente «vuestra boca llevó») ha de verse aquí como un reproche contra los dioses en su conjunto –más que contra Anu y Enlil–, por cuanto dicha expresión evoca el juramento prestado por los dioses a la hora de enviar las sucesivas catástrofes que han de afligir a la humanidad (al que se refiere Enlil con la misma expresión: *ubla pīnu*)¹¹⁸ –sobre las implicaciones de este juramento para el presente trabajo cf. *infra*. Del mismo modo, un poco más atrás en el texto (nº 1.2 H) la diosa hacía la misma pregunta, en la que el uso de los sufijos posesivo y acusativo singular -*šu* indicaba la alusión a un solo individuo –que no puede ser sino Enlil, ya que Anu no aparece como instigador del Diluvio en lo que se conserva de la narración:

- 51 *ēša(m) Anu(m) illikam bēl tēmi(m)*
 52 *ilū mārūšu išmû siqiršu*
 53 *ša lā imtalkū-ma iškunu a[būba(m)]*
 54 *nišī ikmisu ana karā[ši(m)]*
- 51 “¿Adónde, Anu, marchó el que tomó la decisión?

¹¹⁶ Römer 1969b: 127; cf. también Lambert/Millard 1969: 12-13: “The mother goddess was emphatic in her condemnation of Anu and Enlil and wished to exclude them from partaking of the offering.”

¹¹⁷ Cf. nº 1.2 n. ad I 39-44.

¹¹⁸ Cf. nuevamente nº 1.2 n. ad I 39-44.

- 52 Los dioses, sus hijos, hicieron caso de su dictado:
 53 (él), que no deliberó y decretó el D[iluvio];
 54 (que) reunió a la gente para el desas[tre].”

Pese a que una responsabilidad compartida de los dos númenes supremos en el desencadenamiento de la catástrofe se antoja inverosímil, la inundación ofrece no obstante otro ejemplo de cooperación entre ambos dioses. En n° 1.2 J 7-8 Enlil afirma que los grandes dioses, los Anuna, prestaron («prestamos»: *ubla pāni*) juntos (*ištīniš*) juramento (*māmītam*); un voto que de algún modo culmina todos los pronunciados con ocasión de las sucesivas plagas que precedieron a la catástrofe. El texto paleobabilonio no conserva la escena del juramento, pero ésta se reproduce en uno de los manuscritos del primer milenio (x v. ii 44-48¹¹⁹); en ella Anu y Enlil son las únicas divinidades mencionadas expresamente:

- 44 [El]lil *pāšu īpušam-ma iqabbi*
 45 [a]na *puḥur kala ilī issaqar*
 46 [a]lkāni *kalani ana māmīti abūbi*
 47 Anu *ina pāni tamūni*
 48 Ellil *ittami mārūšu ittīšu tamūni*
- 44 [En]lil abrió la boca para hablar
 45 y dijo a la reunión de todos los dioses:
 46 “[I]d todos a jurar (traer) el diluvio.”
 47 Anu juró el primero;
 48 (luego) Enlil prestó juramento, y con él juraron sus hijos.

Anu es el que jura (*tamūni*) en primer lugar (*ina pāni*); Enlil, y con él (*ittīšu*) son los dioses los que prestan juramento (*tamūni*). El pasaje merece algunos comentarios.

Anu y Enlil son las únicas deidades cuyos nombres se mencionan explícitamente, sugiriendo para ellos una posición singular y análoga: ambos, en cuanto soberanos de la sociedad divina, encabezan el juramento prestado por ésta y en cierto modo encarnan el consentimiento colectivo de los númenes al envío de la inundación¹²⁰. Sin embargo, llama la atención la utilización de dos formas verbales diferentes de *tamûm* «jurar»¹²¹: mientras que para Enlil se emplea un perfecto, tanto la acción de Anu como la de los otros dioses se describe por medio de una construcción de estativo «activo»¹²². Ambas construcciones parecen estar íntimamente vinculadas¹²³, por lo que la razón de su combinación puede ser puramente estilística; no obstante, una distinción de mayor calado –con el objetivo de diferenciar el juramento de Enlil, instigador del Diluvio, del de Anu y el resto de deidades, que se limitan a secundarlo– tampoco se podría excluir en última instancia. En cualquiera de los casos, los dos dioses aparecen juntos como encarnación de la soberanía divina manifiesta en la decisión de enviar el Diluvio.

¹¹⁹ Cit. en n° 1.2 n. ad J 7-8.

¹²⁰ Probablemente en la línea del reparto de zonas de influencia en el prólogo y durante la vigilancia de las sucesivas plagas (cf. *supra* §§ 1.3 y este mismo apartado).

¹²¹ Cf. la traducción ofrecida en CAD T 163a: “Anu was the one who swore first, (then) Enlil swore (and) his sons were the ones who swore with him.”

¹²² Acerca de este uso cf. Kouwenberg 2010: 170-173.

¹²³ Kouwenberg 2010: 171.

Nuestro corpus contiene otros ejemplos de yuxtaposición de Anu y Enlil, si bien expuesta de manera en extremo sucinta y sin ofrecer ulteriores detalles sobre la función desempeñada por cada uno. En *Erra y Narām-Sîn* (nº 1.5) l. 62 se exalta al dios de la muerte a través de su relación con los dos númenes soberanos: *tukulti Anim narām Duranki* “en quien Anu confía, amado de Duranki”. «Duranki» («unión del cielo y la tierra»), epíteto de la ciudad de Nippur¹²⁴, constituye aquí con toda seguridad una alusión a su dios patrón Enlil, lo que sitúa a los dos númenes en posición paralela como valedores de Erra –en un respaldo que recuerda lejanamente al que otorgarán a Marduk en el *Código de Hammu-rabi* y en *Samsu-ilūna A*, si bien la concisión de la presente mención impide corroborar la idoneidad del paralelo. Ha de señalarse sin embargo que *tukulti Anim*, siendo substituido por el propio teónimo Erra en la l. 64 (donde la alabanza se repite por lo demás *uerbatim*), no parece ser utilizado como apelativo en los mismos términos que *narām Duranki*: mientras por un lado la substitución del epíteto por el nombre propio sugiere la existencia de algún tipo de vínculo, por lo demás no especificado, entre Erra y Anu¹²⁵, por el otro rompe el paralelismo entre los dos epítetos, de los que el otro no puede emplearse como substituto del nombre. No obstante, la diferencia podría constituir un mero espejismo: en la poesía acadia no es infrecuente que un cuarteto, compuesto a su vez de dos pareados casi idénticos, se caracterice por la alternancia únicamente del primer elemento de los versos impares¹²⁶. En tal caso, las referencias a Anu y a Enlil han de tenerse por análogas.

En un contexto vinculado al patronazgo sobre la monarquía (cf. *infra* §3.7.1), si bien en términos diferentes de los encontrados en el *Código de Hammu-rabi* y su paralelo *Samsu-ilūna A*, se halla la yuxtaposición de epítetos de Narām-Sîn en el texto de la *Gran Rebelión «G»* (nº 4.3 l. 5): *pašēš Anim šakkanak Ellil* “sacerdote ungido de Anu, gobernador de Enlil”. La referencia a los dos grandes dioses se halla interpolada entre las de Eštar-Annunītum (l. 4, aquí tomada como dos diosas diferentes), patrona de la ciudad de Acad¹²⁷, y de Ilaba, dios personal de los monarcas acadios (l. 6)¹²⁸. Junto a ellos, los dioses de Uruk y Nippur aparecen como legitimadores de la posición del monarca, aunando la protección de las deidades de la corte y la de los jefes del panteón. Sin embargo, puesto que se trata de un texto literario compuesto verosíblemente inspirándose en una inscripción auténtica conservada en época paleobabilonia¹²⁹, no se lo puede tomar por representativo de la cosmovisión vigente en este último período. Entodo caso sí atestigua la pervivencia (al menos) en ambientes letrados de clichés o fórmulas originadas en el período acadio, y da cuenta de la continuidad de la noción del patronazgo de Anu y Enlil sobre el soberano de la Mesopotamia unificado desde el tercer milenio hasta por lo menos la primera mitad del segundo.

¹²⁴ Klein 2001a: 533a; Stol 2001: 539a; cf. *supra* §3.2.1, himnos zà-me l. 4.

¹²⁵ Cf. nº 1.5 n. ad 62-64.

¹²⁶ Cf. Hecker 1974: 147-148.

¹²⁷ Roberts 1972: 147.

¹²⁸ Roberts 1972: 148-149. Ilaba era al mismo tiempo, igual que Eštar-Annunītum, divinidad poliade de Acad.

¹²⁹ Haul 2009: 61; cf. ib. pp. 62-66 para una comparación entre los prólogos de la inscripción y el texto literario. De aquélla reproducimos una parte en nº 4.3 n. ad 2-9.

Conviene concluir este repaso con una referencia a un caso de posicionamiento en paralelo de Anu y Enlil, donde de entrada podríamos vernos inclinados a ver una colaboración análoga a las reseñadas más arriba: el ensalmo CT 42.32 (cf. nº 3.7 y el pasaje citado en n. ad 4). Allí dos grupos de divinidades se encuentran bajo la autoridad (*ellet*) de cada uno de los dos grandes dioses –Ea y Namma con Anu; Adad, Šakkan, Nisaba, Šamaš, el Río y la Montaña con Enlil–, interviniendo a favor del paciente. No obstante, aun si la posición de Anu y Enlil a la cabeza de sus respectivas mesnadas parece ser similar y deja en cualquier caso traslucir la dignidad suprema de uno y otro, no se puede interpretar en clave de una contigüidad de las funciones que desempeñan: no sólo los númenes que tienen por subordinados llevan a cabo acciones completamente diferentes (*nadûm* «lanzar (un conjuro)» en el caso de Ea, *elēlum* D «purificar» en el de los acompañantes de Enlil), sino que ambas apariciones se encuentran separadas por una serie de fórmulas en invocaciones que ocupan las ll. 5-11. Se trata de dos intervenciones diferentes, que poco dicen del paralelismo o no de las funciones de Anu y Enlil, más allá de que ambos eran concebidos como fuente de autoridad en el seno de la sociedad de los dioses.

Los pasajes reseñados en el presente apartado, coincidiendo en la común supremacía de los dos númenes, permiten atisbar algunas diferencias, aun si no ofrecen apenas detalles. Tanto en los distintos pasajes de *Atraḥasīs* como en CT 42.6 las respectivas áreas de influencia de una y otra divinidad parecen corresponderse con las dos mitades del universo, y *Anzû* muestra al dios celeste dirigiendo a los dioses ante la pasividad de un Enlil transmutado en Dagān¹³⁰. Por otra parte, el *Código de Hammu-rabi* y *Samsu-ilūna A* muestran a las dos deidades como responsables últimos tanto de la posición de divinidades secundarias como del poder de los monarcas de la tierra –un panorama que contrasta con el ofrecido en el himno a Eštar (nº 2.1), donde Anu solo aparece como referente de la dignidad de Eštar y del rey de Babilonia Ammī-ditāna.

Si más arriba se señaló el paralelismo que varios de estos pasajes poseen con lugares de la literatura sumeria, cabe asimismo señalar otros testimonios de la función soberana desempeñada conjuntamente por An y Enlil, de entre los que bastará una breve selección: *enim dug₄-ga an ^den-líl-lá-ka saĝ a-ba mu-un-ĝá-ĝá* “¿quién puede oponerse al dictado de An y Enlil?” (*Lamento por la destrucción de Sumer y Ur* 57)¹³¹; *enim dug₄-ga an ^den-líl-lá-ta | du₁₇ nim kur-kur-ra si-a mu-ni-in-ĝar* “por orden de An y Enlil | (Lipit-Eštar) calmó(?) la discordia de los países extranjeros” (*Lipit-Eštar B* 55-56)¹³². La evocación de ambas deidades como representantes del poder supremo entre los dioses parece haber constituido un *topos* recurrente en las letras tanto sumerias como acacias, y verosíblemente ha de verse en ella una referencia a una concepción teológica real, más que un mero cliché literario.

No obstante, los matices en la caracterización de las dos deidades que señalábamos hace un momento apuntan a una diferenciación de los papeles desempeñados por cada

¹³⁰ Para una caracterización más precisa del «reparto» geográfico y temporal de las soberanías de las dos divinidades, cf. el siguiente apartado.

¹³¹ Ed. Michalowski 1989: 38-39, 120; ETCSL 2.2.3; sobre la forma *saĝ ĝá-ĝá* «oponerse» cf. Attinger 2004: 81. La misma composición contiene expresiones comparables en ll. 21, 365, 474.

¹³² Ed. Vanstiphout 1978: 38-39, 44, 49; ETCSL 2.5.2.2.

uno de los dioses soberanos. Un análisis más intensivo de estas diferencias será llevado a cabo en el siguiente apartado: un esclarecimiento del funcionamiento de la «bicefalia» divina permitirá comprender mejor los términos en los que Anu era concebido como dios supremo el período que nos concierne.

Ha de señalarse sin embargo que la diferenciación parece haber estado presente desde un primer momento. La inscripción votiva de Lugalzagesi, que citábamos más arriba (§2.4.2), no sólo se refiere al posible parentesco entre ambas divinidades, sino que se establece una suerte de jerarquía interna entre ellas, debiendo Enlil transmitir la plegaria (*nam-šita*) de Lugalzagesi a An. El trasfondo teológico preciso de este pasaje es difícil de discernir, pero es posible que se trate de una explicitación de la combinación de la soberanía efectiva de Enlil –como dios soberano en contacto con el rey– y la supremacía teórica de An –como monarca lejano de quien depende en última instancia todo el poder del rey terreno. En un contexto algo diferente y con una jerarquización más marcada, esta concepción reaparece en las tradiciones vinculadas a la diosa Innana/Eštar (cf. *infra* §3.5.1).

3.2.4. Anu y Enlil comparados entre sí

Si bien el origen histórico de la concurrencia de dos divinidades en la cúspide del panteón resulta en última instancia imposible de esclarecer (cf. *supra* §3.2.2), sí es por el contrario factible, a partir de los textos paleobabilonios de nuestro corpus y de sus paralelos en la literatura sumeria, comprender la articulación de los papeles desempeñados respectivamente por Anu y Enlil y por consiguiente los modelos de soberanía que cada uno de ellos representa. La delimitación concierne tres ámbitos: *a)* el *geográfico* o las regiones cósmicas sobre las que cada uno ejerce su jurisdicción, *b)* el *temporal*, relativo a las ocasiones y/o circunstancias en las que es Anu, y no Enlil, quien ejerce de jefe efectivo de los dioses, y *c)* el *formal*, esto es, el de la manera en que cada divinidad desempeña su papel¹³³.

a) Distribución geográfica

El reparto de áreas de influencia de cada uno de los dioses soberanos aparece explicitada en el inicio de la narración de *Atraḫasīs*, donde Anu sube (*īteli*) al cielo (*šamēša*), mientras que Enlil toma (*īhuz*) para sí la tierra (*eršetam*):

Nº 1.2 A 11-16:

- 11 *kūtam īhuzū lētiša*
- 12 *isqam iddū ilū izz[u]zzū*
- 13 *Anu īteli š[a]mēša(m)*
- 14 *[Ellil ī]huz eršetam ba 'ulātuššu*
- 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
- 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššiki(m)*

¹³³ Resulta llamativo que la división de la función soberana en el sistema ideado por G. Dumézil para el estudio de las mitologías indoeuropeas presenta un reparto a grandes rasgos análogo al aquí postulado para Anu y Enlil (Dumézil 1986: 147-148; 155-156). La posibilidad de que exista algún tipo de relación genética o influencia entre ambos sistemas religiosos es sin embargo altamente improbable (dejando de lado las resistencias a la obra de Dumézil por parte de muchos estudiosos), y una comprobación en tal sentido excedería en todo caso los límites del presente trabajo.

- 11 Cogieron el cubilete por el lado,
- 12 los dioses lo echaron a suertes (e) hicieron el reparto:
- 13 Anu subió al cielo;
- 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
- 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
- 16 se los [die]ron al noble Enki.

Como ya se señaló varias veces en el presente trabajo¹³⁴, este episodio posee un paralelo prácticamente idéntico en el prólogo de *Gilgameš*, *Enkidug* y *el inframundo*: allí tanto An como Enlil se llevan (de₆) cada uno su respectivo domino: aquél el cielo, éste la tierra¹³⁵:

- 11 ud an-né an ba-an-de₆-a-ba
- 12 ^den-líl-le ki ba-an-de₆-a-ba
- 13 ^dereš-ki-gal-la(-ra) kur-ra saĝ rig₇-bi-šè im-ma-ab-rig₇-a-ba

- 11 En el día en que An se llevó para sí el cielo,
- 12 en que Enlil se llevó para sí la tierra
- 13 y en que (todo lo) del inframundo se lo regalaron a Ereškigala.

Este reparto se corresponde en apariencia con la disposición de los elementos de un ensalmo también recogido en nuestro corpus (nº 3.8), donde las menciones del cielo y de la tierra se sitúan en paralelo a las de Anu y Enlil (ll. 3-6). Más aún, dentro del propio texto de *Atraḫasīs* las referencias se multiplican.

El mismo esquema bipartito aparece reiterado en el momento de exterminar a la humanidad, cuando Anu y Enlil se reparten las tareas de vigilancia: aquél se hace cargo de Adad «en lo alto» (*elēnu*), esto es, en el cielo, mientras Enlil desempeña personalmente la tarea de custodiar «la tierra baja» (*eršetam šaplītam*)¹³⁶. También el episodio del trabajo y la rebelión de los Igigū permite situar las respectivas esferas de influencia de los dioses supremos, con la diferencia de la inclusión del dominio acuático de Enki. Tras el traslado del grupo de deidades asociadas a Anu y Enki al cielo y al Apsû respectivamente, y la asignación de la tarea a realizar en la tierra al grupo de númenes –los Igigū– a cargo de Enlil (nº 1.2 A 17-20)¹³⁷, el trabajo de éstos consiste en la preparación de la superficie terrestre (ll. 21-26)¹³⁸:

- 21 [ilū nārātīm] iḥerrûnim
- 22 [miṭrāti(?) ilū(?) nap]iṣti mātīm
- 23 [Iigigū(?) nārātīm i]ḥerrûnim
- 24 [palgī(?) iptû(?) nap]iṣti mātīm
- 25 [ilū(?) iḥrû(?) Idī]qlat nāram
- 26 [u Purattam war]kītām

- 21 [Los dioses] empezaron a excavar [los canales]:

¹³⁴ Nº 1.2 n. ad A 13-16; §§ 1.1, 1.3.

¹³⁵ Cf. la partitura en nº 1.2 n. ad 13-16.

¹³⁶ Para una reproducción de los pasajes relevantes cf. *supra* §3.2.3.

¹³⁷ Nótese la sustitución de «Iigigū» por *šūt Ellil* en el manuscrito más reciente Si: cf. nº 1.2 n. ad A 19-20.

¹³⁸ Ed. Lambert/Millard 1969: 42, 149; von Soden 1978: 54-55; George/al-Rawi 1996: 158. Cf. asimismo Shehata 2001: 31.

- 22 [las acequias de los dioses, la vi]da del país;
 23 [los Igiḡ(?)] empezaron a excavar [los canales]:
 24 [abrieron(?) los diques(?), la vi]da del país.
 25 [Los dioses(?) cavaron(?)] el río [Ti]gris
 26 [y en se]gundo lugar [el Éufrates].

Cuando se hartan del trabajo esclavo, los Igiḡ deciden manifestarse ante la residencia de Enlil (ll. 63-73)¹³⁹:

- 63 *ilū išmû siqiršu*
 64 *išātam nēpešišunu iddû-ma*
 65 *marrīšunu išātam*
 66 *šupšikkīšunu Girra*
 67 *ittakšû*
 68 *ita[h]zūnim illakūnim*
 69 *bābiš atmani qurādi Ellil*
 70 *mišil maššarti(m) mūšum ibašši*
 71 *bītum lawi ilu(m) ul īdi*
 72 *mišil maššarti(m) mūšum ibašši*
 73 *Ēkur lawi Ellil ul īdi*

- 63 Los dioses escucharon su discurso:
 64 prendieron fuego a los aperos,
 65 (prendieron) fuego a las azadas,
 66-67(y) entregaron los canastos a la lumbre (lit. «a Girra»).
 68 Unos con otros emprendieron la marcha
 69 hacia la puerta de la cámara de Enlil.
 70 Era de noche, la mitad del turno de guardia –
 71 la casa estaba cercada, (pero) el dios no lo sabía;
 72 era de noche, la mitad del turno de guardia –
 73 el Ekur estaba cercado, (pero) Enlil no lo sabía.

En este episodio la naturaleza terrícola de Enlil se manifiesta de forma especialmente clara. Por una parte, nada en el texto implica un desplazamiento de los dioses iracundos a un plano cósmico diferente de la superficie terrestre que tienen por cometido adecentar; por otro, y a diferencia de la localización de Anu en el cielo y de Enki en las aguas del Apsû, la morada de Enlil se identifica explícitamente con su templo en la tierra, el Ekur nippuriense¹⁴⁰. Esta noción concuerda con la presentada en *Angim*, el *Viaje de Enki a Nippur* o el *Viaje de Nanna a Nippur*, que sin embargo –al menos en el caso de estas dos últimas composiciones¹⁴¹– parecen contener un trasfondo cúllico del que por el contrario no hallamos indicio alguno en el texto que nos ocupa: Enlil habita –también en el plano de la narración mítica– en un lugar concreto en la superficie de la tierra, mientras que otros númenes lo hacen en la región cósmica que les corresponde. Se establece así nuevamente una contraposición entre el área bajo jurisdicción de Enlil y

¹³⁹ Ed. Lambert/Millard 1969: 46-47, 149-150; von Soden 1978: 56-57, 78; cf. Shehata 2001: 37-38.

¹⁴⁰ Cf. ya Lambert 1971b: 545a.

¹⁴¹ Klein 2001b: 282-283.

la de Anu, si bien en este caso –igual que más abajo– en el marco de un esquema tripartito, con inclusión de Enki.

Una ulterior corroboración del reparto de zonas de dominio entre las dos divinidades mayores aparece en la misma narración, un poco más adelante, cuando Nuska convence a su señor Enlil de consultar una posible resolución para la revuelta de los Igigū con Anu y Enki (nº 1.2 B 97-103):

97 *šupur Ana[m] lišēridū[nim-m]a*
 98 *Ea libbikūnim ana m[aḥrīk]a*
 99 *išpur Anam ušēri[dūni]ššu*
 100 *Ea ibbikūnim ana ma[ḥrī]šu*
 101 *wašib Anu(m) šar [šam]ê*
 102 *šar Apsî(m) Ea . . [. .] . . .*
 103 *rabûtum Anu[kkū w]ašbū*

97 ¡Avisa a Anu[m], que (le) hagan bajar,
 98 y que traigan a [t]u pr[esencia] a Enki!”
 99 (Enlil) avisó a Anu, (y lo) hicie[ron bajar],
 100 (y) llevaron a Enki a su pr[esen]cia.
 101 Estaba sentado Anu, el rey del [cie]lo;
 102 el rey del Apsû, Enki, ...
 103 [Es]taban sentados los grandes Anu[na].

Estos dos dioses son denominados respectivamente «rey del cielo» (*šar šamê*) y «rey del Apsû» (*šar Apsî*), en referencia a las regiones bajo sus respectivos dominios; y en el caso del numen celeste, su pertenencia a la región superior aparece subrayada por el empleo del verbo *warādum* «bajar» en forma Š de causativo (ll. 97, 99) –dando lugar a un contraste entre la localización de Anu y la morada terrestre de Enlil¹⁴², situada naturalmente en un plano cósmico inferior.

Si a partir de algunos pasajes de nuestro corpus se puede inferir una diferenciación de los reinados de Anu y Enlil en cuanto a la parte del cosmos sobre la que cada uno se implementa, la literatura compuesta en sumerio ofrece paralelos dignos de mención. Más allá del prólogo de *Gilgameš*, *Enkidug* y *el inframundo*, citado ya varias veces a lo largo de este estudio como equivalente del reparto de áreas de influencia en *Atraḥasīs*, otras composiciones literarias sumerias apuntan en la misma dirección. El caso más explícito, y que merece ser tratado aquí con cierto detenimiento, está representado por la autoalabanza que Enki se dedica en la narración mitológica *Enki y el orden del mundo* (ll. 61-80)¹⁴³:

61 ^den-ki lugal abzu-ke₄ ní gal na-kur-ku silim zid-dè-eš na-e
 62 a-a-ĝu₁₀ lugal an ki-ke₄
 63 an ki-a pa è ma-ni-in-è
 64 pap-ĝu₁₀ lugal kur-kur-ra-ke₄

¹⁴² Sobre las posibles implicaciones de este texto para la concepción de una hipotética «tríada suprema» (con Enki) en época paleobabilonia cf. *infra* §3.3.

¹⁴³ El poema fue editado por primera vez en Kramer/Bernhardt 1959/60; ed. del presente pasaje en Benito 1969: 89-90, 117-118, 144; ETCSL 1.1.3.

65 me mu-un-ur₄-ur₄ me šu-ĝu₁₀-šè mu-un-ĝar
 66 é-kur-re é ^den-líl-lá-ta
 67 abzu eridug^{ki}-ĝu₁₀-šè nam-galam-ma mu-de₆
 68 a zid am gal-e ri-a-me-en dumu-saĝ an-na-me-en
 69 ud gal ki gal-la è-a-me-en en gal kalam-ma-me-en
 70 gú-gal parag-parag-gé-ne-me-en a-a kur-kur-ra-me-en
 71 ses gal diĝir-re-e-ne-me-en ĥé-ĝál šu du₇-me-en
 72 kišib-ĝál an ki-bi-da-me-en
 73 ĝeš-tu⁹ ĝeštug ĝessal^{sal4} kur-kur-ra-me-en
 74 an lugal-da parag an-na-ka di si sá-e-me-en
 75 ^den-líl-da kur-ra igi ĝál-la(-ka) nam (dùg) tar-ra-me-en
 76 nam tar-ra ki ud è-a-ke₄ šu-ĝá(-a-šè) mu-un-gál
 77 ^dnin-tur₅-re mí zid dug₄-ga-me-en
 78 ^dnin-ĥur-saĝ-ĝá-ke₄ mu dùg-šè še₂₁-me-en
 79 palil ^da-nun-na-ke₄-ne-me-en
 80 ù-tud-da dumu-saĝ an kug-ga-me-en

61 Enki, el rey del Abzu, *muestra* su gran esplendor y se alaba justamente:

62 “Mi padre, el rey de los cielos y la tierra,

63 volvióme ilustre arriba y abajo;

64 mi hermano mayor, el rey del mundo entero,

65 reunió los poderes y los puso bajo mi control –

66-67 trasladó las *habilidades* desde el Ekur, la morada de Enlil, hasta (mi) Abzu,

mi Eridug.

68 Soy la buena simiente engendrada por el Gran Toro, el primogénito de An;

69 la gran tormenta que se abate sobre la anchurosa tierra, el gran señor del país;

70 el *inspector de canales* de los monarcas, el padre del orbe entero;

71 el hermano mayor de los dioses, el que lleva la abundancia a su plenitud;

72 el sigilario del cielo y la tierra;

73 la sapiencia y el saber de todo el mundo.

74 Soy el que junto al rey An dicta las sentencias en el pabellón celeste;

75 el que junto a Enlil, contemplando (/desde donde se contemplan) las

montañas, establece destinos (favorables):

76 él puso en (mis) manos, hacia el oriente, la fijación de los destinos.

77 Soy de quien cuidó Nintur;

78 a quien puso nombre Ninĥursaĝa;

79 el príncipe de los Anuna.

80 Soy el engendrado, el primogénito del santo An.

A lo largo del texto el dios de Eridug reitera la exaltación que le conceden ora An, ora Enlil, e incluso (ll. 77-79) la «diosa-madre» y los Anuna –en este último caso con el conjunto de los dioses mencionado en relación de aparente subordinación a Enki, que funge de su palil «jefe, príncipe»¹⁴⁴. Las dos legitimaciones que se repiten, la de An y la de Enlil, ofrecen interesantes elementos para la caracterización de los respectivos

¹⁴⁴ Cf. *ePSD2* «palil [FOREMOST]»; Attinger 2019b: 98b.

modelos de soberanía. Más allá de la relación de familia que se establece entre Enki y sus dos padrinos (An es su a-a «padre», Enlil su pap «hermano mayor»), las dos exaltaciones corresponden a dos momentos diferentes: la primera, más desarrollada (ll. 62-67), se refiere al origen de la posición augusta del numen de Eridug; la segunda (ll. 74-75) al ejercicio del poder por parte de Enki junto a las otras dos grandes deidades. A continuación (ll. 76, 80) se retoma, a modo de conclusión, el motivo del origen de la condición elevada de Enki. Dicha génesis será objeto de estudio más adelante¹⁴⁵; por el momento nos detendremos en el común desempeño de la soberanía, cuya localización cósmica aparece explicitada.

Por un lado, el «dictado de las sentencias» (di(d) si sá) se produce «junto al rey An» (an lugal-da) «en el pabellón del cielo» (parag an-na-ka), identificando el lugar propio de la función del dios celeste con la región superior –como es de esperar. El lugar de trabajo de Enlil en l. 75 (^den-líl-da «junto a Enlil») se expresa por el contrario en términos más oblicuos, oscurecidos además por las diferencias entre manuscritos. El principal (A) contiene: kur-ra igi ġál-la-ka, mientras que de D y R se colige la siguiente lectura: [kur]-ra igi ġál-la. El elemento /-a/ que sigue a kur ha de entenderse como una forma de locativo con función sublativa¹⁴⁶, indicando el lugar hacia el que se mira. Más problemática resulta ser sin embargo la interpretación de las variantes /-a/ y /-aka/ tras el verbo ġál. El sintagma corto atestiguado en los manuscritos D y R parece terminar en un locativo con significación temporal, habiéndose de traducir¹⁴⁷: “contemplando (lit. “mientras contemplo”) las montañas/los países”. La recensión contenida en A es algo más complicada de interpretar; en todo caso, la solución propuesta en su día por Falkenstein¹⁴⁸ parece la más apta: la forma /-ak/ anterior a la marca de caso locativo corresponde a un genitivo cuyo *regens*, algún tipo de denominación de lugar (p. e. ki), estaría elidido. El sintagma habría pues de entenderse como: “en (el lugar) de contemplación de las montañas/los países”. La localización de este sitio no se especifica, y la referencia a la acción de «contemplar el kur» es obscura. Podría referirse a algún tipo de montaña o de tierra extranjera¹⁴⁹, o incluso al inframundo¹⁵⁰. De tratarse de alguna clase de formación montañosa o de un país, cabría esperar que la localización se especificara –una referencia plural, esto es, al mundo entero (entendido como conjunto de los países) hubiera requerido el empleo de la forma reduplicada kur-kur¹⁵¹. De tratarse de una referencia al inframundo, tampoco

¹⁴⁵ Cf. *infra* §3.3.1.

¹⁴⁶ Cf. Jagersma 2010: 176; Zólyomi 2010: 588-589, quien denomina a este caso «locativo 2».

¹⁴⁷ Jagersma 2010: 177; cf. Falkenstein 1964: 59 n. ad 74: “über das Bergland schauend”.

¹⁴⁸ 1964: 59 n. ad 74.

¹⁴⁹ Sentido que posee el término en otros lugares de la misma composición –cf. Averbek 2003: 764.

¹⁵⁰ Sobre los posibles significados de kur cf. más recientemente Steinkeller 2007: 231 (también *passim*, refiriéndose al contraste con ġur-saġ «cordillera»), que continúa la *sententia communis* que toma «montaña» por el significado original, y Artemov 2012: 3-7, que por el contrario plantea la posibilidad de que «país (extranjero)» constituya el sentido básico de la palabra.

De asumirse una referencia al mundo inferior, podría verse aquí un cierto paralelismo con el pasaje (roto) AOAT 25: pl. 8* r. 1 (cf. *supra* §1.2), donde sin embargo la acción (de ser la misma) se atribuye a An. Tratándose este último texto de una narración referida al origen del mundo, y el funcionamiento normal del universo está aún por llegar, no puede establecerse un paralelismo con el pasaje que ahora nos ocupa.

¹⁵¹ Jagersma 2010: 116.

está clara la relación entre éste y el gobierno de Enlil¹⁵², salvo que haya de verse aquí un uso metonímico de kur como sinónimo de ki «tierra (= mitad inferior del mundo)». Un tal uso nos es sin embargo desconocido¹⁵³. Una posibilidad adicional sería una alusión oblicua al templo nippuriense del dios, llamado é-kur, o tal vez al epíteto del dios, kur-gal, cuya relación con el nombre del templo es a su vez todavía incierta¹⁵⁴. Sea cual sea el referente exacto de la ausión, y sea cual sea asimismo el *punto de observación* en el que ambas deidades se encuentran –localización de la que directamente nada se dice, si bien ha de presumirse que era conocida de la audiencia original del poema–, la mención del kur, en cualquiera de sus posibles acepciones, denota una vinculación entre el numen de Nippur y un elemento o región geográfica situada en la mitad inferior del universo¹⁵⁵.

El doble apadrinamiento que Enki recibe de An y Enlil posee una correlación total con las áreas de influencia delimitadas en *Atraḫasīs* y *Gilgameš*, *Enkidu* y *el inframundo*: An(u), que por su nombre parece constituir la divinización del propio firmamento¹⁵⁶, señorea sobre esta región cósmica¹⁵⁷; Enlil, por el contrario, aparece como una divinidad eminentemente terrícola, concorde con su derivación «genética» en última instancia a partir de las figuras en-ki y nin-ki¹⁵⁸. Además, como se mencionó precedentemente (§3.2.1), en *Enūma eliš* Marduk se erige como equivalente de Enlil, y sitúa su morada, como la de éste, sobre la tierra¹⁵⁹ –mientras instala (presumiblemente) a Anu en el cielo (*Enūma eliš* IV 41-42), al tiempo que Ea habitaba ya el Apsû desde el principio de la historia (*Enūma eliš* I 75-78).

¹⁵² Una cierta vinculación infernal, o cuanto menos ctónica, parece deducirse de la composición *Enlil y Ninlil*, en la que el dios de Nippur engendra una serie de divinidades en el inframundo (Nanna, Nergal, Ninazu y Enbilulu) –cf. Behrens 1978: 241; Jacobsen 1987: 170; Bottéro/Kramer 1989: 111-113. No obstante, este vínculo se corresponde con un momento de «exilio» de Enlil (Wilcke 1993: 37), por lo que su relación con un hipotético carácter «inferior» de Enlil ha de tomarse con cautela. Una refutación reciente de esta vinculación se halla en Lisman 2013: 137-138.

¹⁵³ Ni *ePSD2* («kur [MOUNTAIN]») ni Attinger 2019b: 116 recogen un significado «tierra» para kur. La posibilidad de que en algún caso esta palabra sea empleada con el objeto de denominar la parte inferior del cosmos requeriría de un estudio particularizado, que no puede llevarse a cabo aquí. Horowitz (2011: 272) niega categóricamente esta posibilidad.

Por el contrario, el término para «tierra» (ki, *eršetum*) sí puede utilizarse como denominación del mundo de los muertos –cf. *ePSD2* (ki [PLACE]); Attinger 2019b: 108a; *AHW* 245; *CAD* E 310-311; asimismo Tallqvist 1934: 8-11; Horowitz 2011: 272.

¹⁵⁴ Acerca de «kur-gal» cf. Edzard 1981: 368b; id. 1987: 22; Klein 1993: 297²⁶.

¹⁵⁵ Cabe preguntarse si *Innana y Šukaletuda* 4-8 guarda alguna relación con el pasaje aquí reseñado (ed. Volk 1995: 97, 117, 125, 137-140; ETCSL 1.3.3): ud-ba ^lki-sikil kur-ra ba-e-a-èd | kug ^dinnana-ke₄ kur-ra ba-e-a-èd | nîg erîm nîg si sá zu-zu-dè | šag₄ kalam-ma-ka igi kará-karà-dè | lul zid pàd-dè-dè kur-ra ba-e-a-íl “En aquel día la joven subió a la montaña, Innana subió a la montaña: para reconocer lo justo y lo injusto, para inspeccionar el interior del país, para encontrar al inicuo y al justo se encaramó a la montaña”. Que en este pasaje kur ha de entenderse en el sentido de «montaña» se ve confirmado tanto por el contraste con kalam en l. 4 (cf. Volk 1995: 137 n. ad 4) como por el hecho de que la diosa asciende (íl, èd, este último verbo con sentido opuesto al que posee habitualmente) teniendo como punto de partida sus templos en la tierra (como se especifica más adelante en ll. 17-18). Sin embargo, a diferencia del pasaje de *Enki y el orden del mundo*, el kur es aquí el lugar desde que se observa el país y no el objeto mismo de observación.

¹⁵⁶ Sin que se pueda de ello inferir una identificación entre dios y elemento natural –cf. *supra* §1.2.

¹⁵⁷ Cf. *supra* §1 para una discusión extensiva.

¹⁵⁸ Acerca de estas figuras cf. n.º 3.9 n. ad 3, con referencias.

¹⁵⁹ Cf. Zgoll 2012: 25-26.

Estas piedras miliarenses en las letras mesopotámicas tanto sumerias como acadias permiten afirmar con seguridad –aunque sin excluir *a priori* la existencia de tradiciones divergentes– que la bicefalia representada por Anu y Enlil en los milenios tercero y segundo se organiza, en primer lugar, con base a criterios de geografía cósmica. Estando el universo dividido en dos mitades superpuestas (an y ki, *šamû* y *eršetum*), cada uno de los númenes supremos se encarga de aquélla que se adecua a su propia naturaleza¹⁶⁰. La existencia de dos divinidades supremas aparece pues como algo ciertamente natural, puesto que dos son los ámbitos, en apariencia separados, que hay que gobernar. De la misma partición del cosmos se desprende igualmente una razón *teológica* para la primacía efectiva de Enlil: puesto que son las sociedades humanas las que imaginan y desarrollan los sistemas religiosos en función de sus propias necesidades, no resulta extraño que el dios que se ocupa de la región donde viven los hombres sea aquél a quien se atribuye el gobierno efectivo de la sociedad divina¹⁶¹.

Anu, en cuanto responsable de la otra región cósmica, aparece naturalmente como más alejado y distante –si bien ello no lo convierte en un *deus otiosus*: ciertamente la lluvia, proveniente del cielo y bajo responsabilidad del numen uranio (cf. *supra* §1.4), constituye un medio de intervención del dios en el mundo de los hombres, y en cuanto gran rey de la otra mitad del universo se sitúa en un plano como mínimo igual al de Enlil, lo que justifica su invocación conjunta en ocasiones¹⁶².

En todo caso este reparto de jurisdicciones se superpone a otro, definido en cuanto a los *momentos* en los que cada una de estas deidades ejerce la soberanía no ya sobre la región bajo su dominio, sino sobre los dioses en su conjunto.

b) Distribución temporal

Los textos que componen nuestro corpus ofrecen elementos de análisis relativos a las *ocasiones* en que, contra lo que es habitual, resulta ser Anu y no Enlil quien ejerce de manera efectiva e indiscutible como monarca divino. Las diferentes ocasiones en que eso ocurre revelan un patrón común.

Una primera impresión se obtiene de un pasaje de *Atraḫasīs*, ya mencionado varias veces a lo largo del presente estudio. Desesperado ante la posibilidad de que los Igīgū asalten su vivienda, Enlil se dirige a Anu para rogarle que se lleve al cielo el poder (*paršum*) y allí proceda a nombrar aparentemente a un nuevo dios supremo (nº 1.2 C 168-173):

168 Ellil i[ttas]ar awāssu

¹⁶⁰ Esta división fue ya mencionada como de pasada por Hrůša (2015: 40), sin ofrecer más detalles.

¹⁶¹ Es posible que un reflejo de esta distribución haya de reconocerse en la tablilla neosumeria AOAT 25: pl. 8* (cf. *supra* §1.2), donde (r. 8-v. 2) se ofrece un contraste entre la habitación de An en los cielos y la implementación en las tierras (kur-kur) de los me de Enlil. Acerca de otras posibles interpretaciones (complementarias) de este pasaje cf. *infra* el apartado b).

¹⁶² Podría aducirse como indicio de un cierto carácter «celeste» de Enlil un pasaje de una inscripción de Kurigalzu, del período mediobabilonio (*Sumer* IV: 6-7 A VII 1-16; ed. Sommerfeld 1985: 12b-13a; Veldhuis 2008: 35-36), donde el templo «Eugal celeste» (é-u-gal an-na) es identificado como habitáculo (ki) tanto de An como de Enlil y Ninlil. La prudencia empero se impone, ya que no se puede excluir que el texto aluda ora a un *Vorbild* uranio del templo, ora a la dimensión astral de los númenes mencionados. Asimismo la referencia a los Igīgū –con su nombre sumerio ḫun-gal-e-ne– sugiere una asociación con la innovación teológica de la colocación respectiva de Igīgū y Anuna en el cielo y el inframundo (cf. Sommerfeld 1985: 12b-14a sobre el panorama del período kassita).

169 *issaq[ar ana q]u[r]ādi(m) Anim*
 170 *ete[llī ištīk]a ana šamā`ī*
 171 *[paršam tabal-mi liqe qāt idīka]*
 172 *[ašbū Anūnakū maḥarka]*
 173 *[ila(m) ištēn šisī-ma liddišū paršī]*

168 Enlil t[omó no]ta de sus palabras
 169 (y) hab[ló al h]é[r]oe Anu:
 170 “Señ[or mío, conti]go al cielo
 171 llév[a]te (mi) poder, [hazte con] tu [par]te de la *responsabilidad*.
 172 [Sentados los Anuna en tu presencia,]
 173 [convoca a un dios (cualquiera) para restablecer los poderes.]”

El término utilizado para designar la soberanía de la que Anu ha de hacerse cargo, *paršum*, indica tanto las ordenanzas cúllicas como la autoridad última emanada de los dioses –fungiendo así de equivalente aproximado del sumerio *me*¹⁶³. La referencia a los “Anuna sentados en tu presencia” (*ašbū Anukkū maḥarka*) alude claramente a su función de presidente de la asamblea de los dioses; y el hecho de que en estas circunstancias es el dios del cielo quien debe ponerse al mando de la situación se encuentra subrayado por la petición que le hace Enlil de hacerse (*leqûm*) con la responsabilidad (*qātum*) que le corresponde. En un momento en el que la jefatura de los dioses no puede ser ejercida por su titular ordinario, es el otro dios soberano, teóricamente supremo en dignidad, quien asume todos los poderes.

Sin embargo, el mismo pasaje da a entender que esta asunción del poder máximo, por extraordinaria, no puede ser duradera –al fin y a la postre, Enlil sigue ejerciendo de deidad soberana en el día a día de la religión babilonia. La petición que éste hace a Anu es clara (l. 172): *ilam ištēn šisī-ma likkišū paršī* “convoca a un dios para restablecer los poderes”. George y al-Rawi¹⁶⁴ interpretan esta frase como un requerimiento del dios de Nippur para que Anu haga ajusticiar a un dios, aparentemente al azar, de modo que sirva de castigo ejemplar previo a la instauración de un nuevo orden¹⁶⁵. A nuestro juicio no es ésa empero la lectura más idónea. La secuencia imperativo + *-ma* + precativo que aparece en este verso implica una construcción final¹⁶⁶, que da a entender que el nombramiento del numen de marras y la restauración del orden del universo por los Anuna (presididos por Anu) constituyen dos momentos de un mismo proceso. George y al-Rawi consideran la ejecución de uno de los agitadores como el «acto fundacional» de un nuevo régimen divino, pero esta conclusión está lejos de desprenderse claramente del texto. Si bien en *Enūma eliš* la instauración del orden mundial de Marduk se ve

¹⁶³ *AHW* 835a-836a; *CAD* P 195b-202a (cf. en especial 200a-201a en referencia al contexto estrictamente divino); sobre los *me* cf. más recientemente G. Farber 1990 (p. 613 sobre *paršum*); Selz 2004: 166; Alster 2006: 31-32.

¹⁶⁴ 1996: 186 n. ad 58-60.

¹⁶⁵ La lectura ya obsoleta de la línea en Lambert/Millard 1969: 52-53, 151 n. ad 173 iba en la misma dirección –cf. asimismo el comentario en Bottéro/Kramer 1989: 580.

¹⁶⁶ *GAG* §158f.

acompañado de la ejecución de Kingu, amante de Tiāmat¹⁶⁷, el contexto de ambos pasajes resulta ser completamente diferente –entre otras razones, porque la ejecución de Kingu constituye uno solo de los actos fundantes del reinado de Marduk, y se halla condicionado por el hecho de que Kingu posee ilegítimamente la Tablilla de los Destinos¹⁶⁸, insignia del poder supremo. En el caso de *Atraḥasīs*, nada en la narración da a entender que la muerte de un dios rebelde constituya una condición inexcusable para el establecimiento de un nuevo orden divino, puesto que no está claro que la liquidación de un dios al azar vaya a poner fin a la revuelta de los Igigū¹⁶⁹. Más aún, en ningún momento se habla explícitamente de ajusticiar a uno de los dioses menores, y tampoco encontramos alusión alguna mínimamente clara a la misma idea. El verbo empleado en el pasaje que nos ocupa (*šasûm*) tiene el sentido de «llamar (por el nombre), dirigirse a alguien, invitar»¹⁷⁰, y no implica necesariamente el arresto de alguien destinado al cadalso. Si se pone en conjunción con la instauración de un nuevo orden en la segunda parte del verso, la conclusión más lógica –una vez que se descarta la *necesidad* de una ejecución– es que Anu debe nombrar al sucesor de Enlil como soberano o, en su defecto, a una deidad destinada a restablecer a éste último en el trono o sencillamente a pacificar la situación.

El panorama se perfila mejor tomando en consideración el otro testimonio paleobabilonio del papel del dios uranio como líder en solitario de los dioses, la recensión antigua de *Anzû* (nº 1.3 A). El texto da comienzo describiendo el estado de cosas resultante del robo de las ordenanzas divinas por el pájaro Anzû: el resultado es el abandono de los poderes (*paršû*) y la desaparición práctica de Enlil (ll. 1-2):

- 1 *ellilûtam itekim nadû paršû*
- 2 *abum malikšunu šuharrur Ellil*

- 1 Llevóse el *enlilato*: abandonados (quedaron) los poderes:
- 2 el padre –su consejero– Enlil estaba como muerto;

El sentido de estas líneas es cristalino: Anzû se hizo con la soberanía propia de Enlil (*ellilûtum*), y a consecuencia de ello los *paršû* han quedado sin efecto. La desolación resultante se describe a lo largo de otros tres versos, pero sin duda el elemento central está constituido por el retrato de Enlil en l. 2. El dios, evocado de entrada con epítetos ya familiares¹⁷¹ y que reflejan su posición exaltada, se encuentra sin embargo en un estado lamentable. El vocablo empleado a tal efecto es el estativo de *šuharrurum*, que significa «quedar inmovilizado, en silencio (total, sepulcral)», así como «cesar, desvanecerse»¹⁷². Da la impresión de que el rey de los dioses se encuentra paralizado,

¹⁶⁷ *Enūma eliṣ* IV 119-120 (ed. Lambert 2013: 92-93): *u Kingu ša irtabbû ina birīšun | ikmīšū-ma itti uggē šuāta imnīšu* “Y en cuanto a Kingu, que entro ellos (= el cortejo de Tiāmat) deviniera magnífico, | lo cargó de cadenas y lo contó entre los dioses muertos.”

¹⁶⁸ Cf. *Enūma eliṣ* IV 121-122.

¹⁶⁹ La muerte de Wê-ilā más adelante en la narración tampoco constituye un paralelo, pues la posibilidad de que haya de crearse al ser humano –razón y justificación del sacrificio de esta divinidad– no se contempla todavía.

¹⁷⁰ *AHW* 1195b-1996a; *CAD* Š₂ 153-158.

¹⁷¹ «Padre» (*abum*) es uno de los epítetos que comparte con Anu (cf. nº 1.3 n. ad A 2), y *mālikum* «consejero» es el título que porta en varios pasajes de *Atraḥasīs* (nº 1.2 A 8, B 125, 137).

¹⁷² *AHW* 1260b-1261a; *CAD* Š₃ 204.

incapaz de ejercer su poder (esto es, «en silencio»¹⁷³), *muerto* para la sociedad divina, puesto que ya no está en condiciones de desempeñar su función¹⁷⁴.

Un elemento llamativo subraya esta situación: la substitución del nombre de Enlil por el de Dagān, dios supremo de la región del Éufrates medio, a lo largo de todo el episodio en el que el dios nippuriense se ve privado de sus poderes (nº 1.3 A 45, B 14¹⁷⁵). Esta substitución se toma generalmente como indicio de una identidad entre ambas figuras divinas¹⁷⁶. Sin embargo, C. Wilcke¹⁷⁷ prefiere ver en Dagān a una divinidad separada, que vendría a substituir a Enlil hasta el restablecimiento de sus poderes. A nuestro juicio esta interpretación es menos verosímil, por dos razones.

La primera es que, de entrar Dagān en escena como un actor separado, que viene en cierto modo a reemplazar a Enlil, se esperaría 1) alguna clase de introducción de su figura, por lo demás completamente ausente, y 2) que desempeñara al menos una parte de sus funciones (su presencia junto a Anu, meramente decorativa –pues es el dios del cielo quien ejerce de líder de la asamblea divina–, es de lo contrario superflua). En segundo lugar, la versión reciente del poema nos transmite una intervención de Dagān con funciones de soberano, inmediatamente tras el anuncio de la victoria de Ninurta sobre Anzû (III 22-43)¹⁷⁸:

- 22 [a]na itti ša busratīšu
- 23 kappī Anzī ubil šāru
- 24 īmur-ma ittašu Dagān iḥdu
- 25 issī-ma napḥar ilāni ḥadīš izakkar
- 26 dannum-ma utta 'ar Anzā šaddussu
- 27 kakkī ilāni Anu u Dagān qātuššu uttir
- 28 alik šū-ma lillikannāši
- 29 liḥdi limmelil nigûta līpuš
- 30 l[i]zziz itti ilāni aḥḥīšū-ma pirišta lišme
- 31 [lišmē-m]a ša ilāni pirišta
- 32 [. . .] . . itti ilāni aḥḥīšū-ma liqīssu parṣī
- 33 [. . . p]īšu īpušam-ma iqabbi
- 34 [ana] Dagān awāta izakkar
- 35 [...] tabāk mē kišādi ikuššu maška ilqe
- 36 [kī]ma ina qereb ḥursāni lemna Anzā inarru
- 37 qarrādu Ninurta tuppi šīmāt ilāni qātuššu utti

¹⁷³ Sin hacer uso de aquella «palabra irrevocable» (enim dug₄-ga nu-ge₄-ge₄) que lo caracteriza desde el primer momento.

¹⁷⁴ Cf. Wilcke 1993: 37-38 acerca del exilio de Enlil y Ninlil en el mundo de los muertos, en un contexto ciertamente diferente. En un plano más teórico, una divinidad a la que se presupone una carencia de funciones está de hecho «muerta» para sus adoradores, de cuya devoción queda desprovista –compárese el caso de los titanes en la mitología helena, activos en las narraciones míticas como predecesores de los dioses olímpicos, pero en su mayoría desprovistos de culto (sobre el caso un tanto ambiguo de Kronos cf. López-Ruiz 2010: 116-119.)

¹⁷⁵ Más sus apariciones en la recensión reciente del poema (cf. Hallo/Moran 1979: 100 n. ad III 111). Nótese asimismo la referencia a Enlil como «Duranki» en nº 1.3 A 21.

¹⁷⁶ Cf. e. g. Lambert 2016: 59.

¹⁷⁷ 1993: 61-62.

¹⁷⁸ Ed. Annus 2001: 27.

38 *šupraššum lillikakka*
 39 *tuppi šīmāti liškuna ina burkīka*
 40 *Enlil pāšu īpušam-ma iqabbi*
 41 *ana Nuska sukkallišu awāta izakkar*
 42 *Nuska šī kamētaš*
 43 *Birdu šūriba ana pānīja*

22 [Co]mo señal de la buena nueva
 23 llevó el viento las alas de Anzû.
 24 Dagān lo vio y se regocijó;
 25 convocó y habló con alegría a los dioses:
 26 “El campeón acabó con Anzû en su montaña,
 27 recuperó en su mano las armas de Anu y Dagān
 28 ¡Ve! ¡Que venga él hacia nosotros!
 29 ¡Que se alegre, se divierta, festeje!
 30 Póngase en pie entre los dioses, sus hermanos, y escuche el secreto –
 31 ¡escuche el secreto de los dioses!
 32 ... con los dioses, sus hermanos, para entregarle los poderes.”
 33 [. . .] abrió la [b]oca para hablar,
 34 dijo [a] Dagān (estas) palabra(s):
 35 “[...] derramar el agua(?), [le cortó(?)] el pescuezo, le arrancó la piel.
 36 Cuando mató entre los montes al malvado Anzû,
 37 el héroe Ninurta encontró en su mano la tablilla de los destinos divinos.
 38 ¡Envíale (mensajeros)! ¡Que así venga a ti
 39 (y) deposite en tu regazo la Tablilla de los Destinos!”
 40 Enlil abrió la boca para hablar,
 41 dijo (estas) palabras a su lugarteniente Nuska:
 42 “¡Nuska, sal fuera,
 43 trae a Birdu a mi presencia!”

Dagān se comporta de hecho como un dios soberano, reuniendo la asamblea de los dioses y comunicándoles la buena nueva e invitándolos a recibir al vencedor. A continuación Ea (aparentemente; tal vez Anu) le sugiere que le envíe emisarios, a lo que responde un dios llamado en esta ocasión no Dagān, sino Enlil (l. 40). Wilcke¹⁷⁹ parece interpretar el pasaje como una contra posición entre un Dagān pasivo y un Enlil activo, pero ésa no es la única lectura posible. El hecho de que «Dagān» convoque a los dioses da a entender que su función es ya más o menos la misma que la que desempeñara Enlil, y su referencia en l. 27 a las «armas de Anu y Dagān» recuperadas por Ninurta (esto es, pertenecientes realmente a Anu y Enlil) sugiere una identidad entre Enlil y Dagān. Más aún, el hecho de que éste último reciba la sugerencia de enviar un emisario y sea Enlil quien la ejecute, sin mediar despedida de Dagān o reintroducción de Enlil, casa mal con la presencia de dos númenes separados. Todos estos elementos apuntan más bien a una identidad de Enlil con Dagān, funciando este último nombre verosíblemente como *Beiname* del dios de Nippur durante su período de «retiro».

¹⁷⁹ 1993: 61¹⁵³.

El pasaje de la versión reciente apenas citado contribuye asimismo a perfilar los detalles del empleo de «Dagān» como apelativo. Éste se usa todavía en el momento en que el numen convoca a los dioses tras haber visto la señal de la victoria de Ninurta: esta acción, si bien recuerda ya el papel desempeñado corrientemente por Enlil, no constituye en sí misma acción ejecutiva alguna; ha de esperar en cambio la confirmación de la recuperación de la Tablilla de los Destinos, comunicada por Ea o Anu, para que el dios supremo vuelva a actuar con la plenitud de su poder. Entonces Enlil entra en escena de nuevo con su propio nombre, dejando «Dagān» definitivamente atrás.

La característica fundamental de este Enlil-Dagān resulta ser sin embargo, como ya se ha venido apuntando, su inacción. Privado de la Tablilla de los Destinos, del «enlilato», Enlil desaparece de la escena hasta la derrota de Anzû. Entre medias, su función pasa a corresponder al dios del cielo, quien no obstante no se presenta como substituto total o definitivo de Enlil:

Nº 1.3 A 6-35:

- 6 *ilū mātim iptanaḥḥurū ana tēmim*
- 7 *Anum pāšu īpušam*
- 8 *issaqaram ana ilī marīšu*
- 9 *ilū mannum Anzām linēr-ma*
- 10 *ina kullatim lušarbi šumšu*
- 11 *gugallam išsû mār Anim šakin tēmu(m) ana šāši(m) issaqašum*
- 12 *. . . qabalka šubriq Anzām ina kakkīka*
- 13 *[šumka lirbi] ina ilī rabūtīm*
- 14 *[ina birīt ilī aḥḥīka] māḥiram ē ta[rši]*
- 15 *[šitraḥ i]n[a maḥa]r ilī g[ašru lū] šumka*
- 16 *[gugallum ana Anim abīšu (awātam) i]s[saqar]*
- 17 *[abī ana šad lā'āri] l[iḥīš] m[annum]*
- 18 *[mannum kīma An]zūm ina mārī[ka]*
- 19 *[tuppi šīmātīm ikšuda(m)] ītekim ilam e[llilūssu]*
- 20 *[ippariš-ma šad]iššu ittaši rēšīš[u]*
- 21 *[ittabši qib]īssu kīma ilim Duranki*
- 22 *[iqbi ša irrar]u iwwi ṭīṭīš*
- 23 *[išmû qibī]ssu ilī issaḥḥi[hū(!)]*
- 24 *[ipsil u]rḥam lā alāka[m]*
- 25 *[Gir]ra išsû bukur Annunīt[im]*
- 26 *[šak]in tēmum ana šāši(m) issaqaš[um]*
- 27 *Šara išsû bukur Ešt[ar]*
- 28 *[š]akin tēmum ana šāši(m) issaqaš[u]m*
- 29 *ip[p]ašḥū-ma [idd]ū ilū milkam*
- 30 *paḥrū Igīgū i[qatt]urū dalḥū-ma*
- 31 *bēl u[zni]m āšip Apsīm [Ea] etpuš[u]m*
- 32 *awāt libbīš[u] ana Anim ab]īšu issaqašum*
- 33 *[l]uddī-mi qī[bītam u kāmī An]zīm luweddi ina puḥri(m)*
- 34 *[i]šmû il[ū mātim anniam q]abāšu*

- 35 [idda]rrū-[ma iššiqū] šēpīšu
- 6 Los dioses del país se congregaron para (tomar) una decisión.
 7 Anu abrió la boca
 8 para decir a sus hijos los dioses:
 9 “Dioses, ¿quién podrá matar a Anzû?
 10 En todo (/entre todos los dioses) ensalzaré su nombre.”
 11 Convocaron al Inspector de Canales. Con una decisión ya tomada para con él,
 (Anu) le habló:
 12 “... tu combate; ¡fulmina a Anzû con tu(s) arma(s)!
- 13 [¡Grande sea tu nombre] entre los grandes dioses!
 14 [Entre tus hermanos los dioses] no tendr[ás] rival,
 15 [serás espléndido a]nt[e] los dioses: tu nombre [habrá de ser] «P[oderoso]».”
 16 [El Inspector de Canales h]a[bló a su padre Anu]:
 17 “[Padre], ¿q[uién] po[drá] dirigirse raudo a la montaña inaccesible)?
 18 ¿[Quién] de [tus] hijos [es como An]zûm?
 19 [Alcanzó la Tablilla de los Destinos] (y) privó al dios de [su *enlilato*];
 20 [voló hacia] su [monta]ña (y) alzó la cabeza.
 21 Su [dicta]do [se ha vuelto] como el (del) dios Duranki:
 22 [habla, (y) al que maldig]a se volverá arcilla.”
 23 [Escucharon] su [parecer], (y éste) inquiet[ó] a los dioses.
 24 [Dio la vuelta e]n su ruta, negóse a ir.
 25 Convocaron a [Gir]ra, el hijo de Annunīt[um].
 26 [Con] una decisión [tom]ada para con él, (Anu) [l]e habló.
 27 Convocaron a Šara, el hijo de Ešt[ar].
 28 [Con] una decisión [t]omada para con él, (Anu) le habló.
 29 Los dioses se que[da]ron quietos, [deja]ron de deliberar
 30 –los Igigū, reunidos, estaban s[ombr]íos (y) preocupados.
 31 El maestro de la sabiduría, el *exorcista* del Apsû,
 32 le dijo [a] su [padr]e [Anu] lo que tenía en mente:
 33 “[E]xpondré mi pa[recer y] daré a conocer en la asamblea [al capturador de
 An]zûm.”
- 34 Los dio[ses del país e]scucharon [éste] su parecer,
 35 [corrie]ron aliviados [a besar]le los pies.

Esta serie de intervenciones de la divinidad celeste –que, como mostrábamos en el comentario¹⁸⁰, pervive en la tradición literaria y/o religiosa posterior bajo el aspecto de la presidencia de Anšar sobre los dioses en *Enūma eliš*– muestra a un Anu que, al mismo tiempo que se hace cargo de la situación en un contexto de crisis profunda, lo hace con vistas a restaurar el orden precedente. La exclusividad de Anu en la posición suprema se explicita en primer lugar en su papel de líder de la resistencia y presidente de la asamblea divina que habrá de escoger al vencedor de Anzû (ll. 7-10) y de ser quien refrenda a los sucesivos candidatos (Adad, Girra, Šara y presumiblemente Ninĝirsu), y más concretamente anunciando su intención de exaltar el nombre del héroe divino: *ina*

¹⁸⁰ N° 1.3 n. ad A, con cita de los paralelos relevantes.

kullatim lušarbi šumšū “en la totalidad (¿de los dioses?) ensalzaré tu nombre” (l. 10). Esta pretensión se repite con los sucesivos candidatos (ll. 14-15)¹⁸¹. Dicha disposición del dios uranio a exaltar el nombre, esto es, la posición en la sociedad divina de una deidad de menor rango, que encuentra paralelos en otras composiciones relacionadas con la figura de Ninurta¹⁸², se corresponde con su disposición para con otros númenes, de cuya grandeza se constituye en valedor y responsable, en otros pasajes de nuestro corpus –el caso ejemplar está constituido por la exaltación de Nanāja en n° 2.2¹⁸³. En este caso, sin embargo, la exaltación no se enmarca simplemente en la caracterización gloriosa de la divinidad a la que se dedica el himno, sino que forma parte de una trama mítica bien definida, esto es, la de la restauración de Enlil en sus plenos poderes tras la derrota de Anzû. El texto paleobabilonio alude a esta restauración (III v. 8’)¹⁸⁴: *ana Ekur ana abi(m) wālidīka liturrū pars[ū]* “para que(?) los poder[es] vuelvan al Ekur, al padre que te engendró” y la «devolución» a Enlil de su nombre propio en la recensión del primer milenio (cf. *supra*) apunta en la misma dirección: Anu no asume simplemente los poderes de Enlil, sino que toma las riendas con la intención de reinstaurar el reinado de este último. La pretensión del dios uranio de «ensalzar el nombre» del vencedor de Anzû no implica convertir a éste en un nuevo rey de los dioses, sino en proporcionarle el debido honor correspondiente a su gesta.

A la luz de esta consideración se puede observar nuevamente el requerimiento de Enlil a Anu en *Atraḥasīs*. Allí el texto no permite especificar, en su concisión, si el cometido de Anu es el mismo que el desempeñado en *Anzû*, esto es, encargar a un tercer dios que restablezca a Enlil en sus funciones. No obstante, no podemos evitar preferir la opinión contraria. La petición de Enlil denota un cierto grado de desesperación, y la exhortación a llevarse los poderes al cielo (*ana šamā’ī*), sin ninguna mención de sí mismo, sugiere que su propia posición está perdida. Creemos pues que el fragmento de *Atraḥasīs* en cuestión difiere del de *Anzû* en cuanto sí implica la substitución de Enlil por otro dios supremo¹⁸⁵.

Ambos textos tienen sin embargo en común la especificación de las circunstancias en las que Anu ejerce en solitario la soberanía divina. Este desempeño se lleva a cabo solamente en momentos excepcionales, en los que Enlil no está en condiciones de desenvolverse como rey de los dioses: debido a la privación de sus instrumentos de poder en *Anzû* y a su probable asesinato por los Igīgū en *Atraḥasīs*. Sin embargo, la acción del dios uranio no consiste en asumir sus funciones, sino en presidir temporalmente la asamblea de los dioses en solitario hasta que, de un modo u otro, se restablezca el estado normal de cosas –a la manera en que un moderno rey constitucional llama a consultas a los candidatos a formar gobierno. La exaltación que

¹⁸¹ Cf. *Anzû* BE I 98-99; 103-104 –cit. en n° 1.3 n. ad A 13-19.

¹⁸² Cabe la posibilidad de que la l. 24 de UET 6/1.2, perteneciente a la composición satírica *Ninurta y la tortuga*, aluda oblicuamente al mismo motivo: [an] zag gal-la mu-[z]u [h]é-pàd-d[è] “Que [An] pronuncie [t]u nombre en la sede de honor” (ed. Alster 2006: 17, 19).

¹⁸³ Cf. n° 2.2 n. ad 15; §2.4.5. Además de las referencias allí recogidas cf. *Inninsagura* l. 108 (*infra* §3.5).

¹⁸⁴ Ed. Vogelzang 1988: 100, 103; Annus 2001: 37; SEAL 1.1.2.2

¹⁸⁵ Sí puede apreciarse una mayor correlación si se tiene en cuenta la exaltación que ha de recibir Ninurta, y que otorga a esta composición –así como a *Lugale* y *Angim*– un tinte de «mito de sucesión» (cf. Annus 2002: 122, 172). No obstante, más allá de afirmaciones retóricas sobre la gloria de Ninurta, la supremacía última de Enlil no se ve contestada.

promete al futuro vencedor de Anzû ha pues de enmarcarse en la caracterización habitual del numen celeste como la deidad que, junto con Enlil, concede una posición augusta a divinidades de rango algo inferior¹⁸⁶, extrapolada sin embargo a un contexto excepcional, en el que Anu constituye el único referente de poder entre los dioses.

El reparto de la autoridad entre los dos dioses soberanos no posee así una dimensión sólo geográfica (cielo/tierra), sino también relativa a los momentos en que cada uno de ellos se manifiesta: en los casos en que la narración mítica presupone una amenaza contra el poder de los dioses y por consiguiente una incapacidad de Enlil para actuar, la soberanía es ejercida de manera transitoria y parcial por el solo Anu, quien procede, siempre de acuerdo con los dioses en su conjunto —en *Anzû* A 8 el dios anuncia su intención al resto de númenes, sin actuar por su cuenta, y en *Atraḥasīs* C 172 es el propio Enlil quien le requiere contar con las otras divinidades—, a restablecer la situación. A partir de este reparto se puede apreciar que la bicefalia que caracteriza el panteón mesopotámico en los milenios tercero y segundo implicaba una cierta dignidad superior de Anu, a quien se recurría en los casos de más extrema gravedad, pero que al mismo tiempo la circunscribía a intervenciones extraordinarias, sin eclipsar en ningún momento la posición de liderazgo ostentada por el dios de Nippur.

Este reparto, presente en la trama mítica de *Anzû* y *Atraḥasīs* —o cuanto menos en la elaboración literaria de la misma que ha llegado hasta nosotros—, no puede extrapolarse a la situación religiosa contemporánea, en la que la bicefalia funciona en su forma «ordinaria». Cabe no obstante preguntarse si se trata de una particularidad de estas dos composiciones o si más bien pertenece al acervo mítico mesopotámico en sentido más amplio. Convendrá para ello comparar brevemente el panorama apenas reseñado con tres grupos de textos redactados en sumerio: los textos cosmogónicos, *Lugale* y los himnos a Innana *Ninmešara* e *Inninšagura*. En este último grupo, del que nos ocuparemos al más extensamente más adelante (cf. *infra* §3.5), resulta llamativa la casi total ausencia de Enlil en la narración, dejando a un lado fórmulas convencionales referidas a la posición suprema de éste y de An; en cambio el dios uranio sí desempeña un papel de cierto peso, figurando como ensalzador de la diosa en uno de los textos (*Inninšagura* 108-112) y como referente de soberanía ante quien intercede Innana en el otro (*Ninmešara* 74-80). Se ha propuesto¹⁸⁷ asociar esta ausencia de Enlil a su desaparición en otras composiciones (*Enlil y Ninlil*, *Maldición de Agade*), tal vez como resultado de algún tipo de política religiosa llevada a cabo por los monarcas de la dinastía acadia, y podríamos sentirnos tentados de vincular los pasajes de *Atraḥasīs* y *Anzû* a esta interpretación. No nos parece ésta sin embargo la explicación más adecuada, ya que los pasajes en lengua acadia incluidos en nuestro corpus no se refieren a ningún destierro de Enlil (como en *Enlil y Ninlil*) ni atribuyen a Anu la soberanía en solitario más que en unas condiciones muy concretas en cuanto a su transitoriedad y excepcionalidad (cf. *supra*), algo de lo que no se aprecian vestigios en los himnos atribuidos a Enheduana; además, si bien los monarcas acadios parecen haber tenido una especial predilección por la diosa de su capital Eštar-Annunītum, identificada con

¹⁸⁶ Cf. *supra* §3.2.3; ejemplos de Anu exaltando en solitario a otros númenes vinculados con él de algún modo constituyen la glorificación de Nanāja (§2.4.5) y la de Innana/Eštar (cf. *infra* §3.5).

¹⁸⁷ Wilcke 1993: 45.

Innana, no parece que ello los llevara a reducir al dios nippuriense a divinidad de segundo orden o ausente¹⁸⁸, por lo que una lectura como la preconizada por Wilcke se antoja especulativa en el mejor de los casos. Más bien nos inclinamos a pensar que la razón última de la presencia del solo An en la cúspide del panteón de los poemas de Enheduana responde a tradiciones propias de la ciudad de Uruk, que encuentran eco asimismo en composiciones paleobabilonias como el himno a la diosa por cuenta del rey Ammī-ditāna (nº 2.1), y que asimismo han de vincularse míticamente con la posible relación de parentesco y teológicamente con una contigüidad cúlrica entre las dos grandes deidades de dicha urbe¹⁸⁹.

El caso de *Lugale* resulta algo más complejo, pues pertenece, al igual que *Anzû*, a un hipotético «ciclo de Ninurta/Ninĝirsu», y presenta igualmente a este dios cual héroe que salva a la sociedad divina de un enemigo monstruoso —en esta ocasión el demonio Asag/Asakku.

Sin embargo, el poema carece de una escena comparable a la de la crisis de los dioses en *Anzû*: Asag no se apodera de la Tablilla de los Destinos, y su amenaza se dirige más contra Ninurta que contra los dioses supremos. En l. 42 se muestra al monstruo usurpando la dimensión soberana de aquél: ^dnin-urta en ze₄(-e)-gen₇ kalam-ma di-bi ši-in-kud-dè / *Ninurta bēlu kīma kâtā-ma dīn māti idām-ma* “Señor Ninurga, (Asag/Asakku) dicta las sentencias del país, igual que tú”¹⁹⁰. El poema contiene, en todo caso, un episodio que sí recuerda lejanamente a los pasajes de *Anzû* y *Atraḥasīs* que nos conciernen, y especialmente a éste último. Un contraataque de Asag tras el primer asalto de Ninurta causa el pánico en la cúspide del panteón (ll. 182-190)¹⁹¹:

- 182 an íb-túb ba-tuš šag₄ šu ba-ši-íb-ri
Anum īgug ir’um-ma qātīšu libbīšu ušt[ete’ il]
- 183 ^den-líl íb-ur₄-ur₄ da-šè im-ši-ib-ri
Ellil īrur šaḫāta ītemid
- 184 ^da-nun-na-ke₄(-e)-ne é-ĝar₈-e ba-ab-ḫa-ḫa-za
Anukkū īĝārāti ītaḫzā
- 185 tum₁₂^{mušen}-gen₇ é ní te-ta gù im-ma-ni-íb-bé
kīma summati ina bīti maršiš inuqqū
- 186 kur-gal ^den-líl-le ^dnin-líl-ra gù mu-na(-an)-dé-e
šadû rabû Ellil ana Nillil išassi
- 187 ĝešdana-ĝu₁₀ dumu-ĝu₁₀ un-ba-tuš ĝe₂₆-e a-na mu-zi-zi
ḫīrtī mārī ul āšib anāku mīna ēppuš

¹⁸⁸ Cf. e. g. el texto de la *Gran rebelión «G»* (nº 4.3 de nuestro corpus) ll. 4-6, donde junto a Eštar e Ilaba encontramos a Anu y Enlil como protectores del soberano, así como la inscripción citada en nº 4.3 n. ad 2-9 y la inscripción RIME 2.1.4.3 (mencionada en §3.1). Acerca del culto a Enlil en el período acadio cf. más recientemente Wang 2011: 157-215.

¹⁸⁹ Cf. *infra* §3.5 para una discusión más detallada de estos particulares.

¹⁹⁰ La traducción de Heimpel/Salgues (2015: 38): “er richtet in seinem Land” choca con la gramática de las dos versiones, pues ni kalam en el texto sumerio ni *mātu* en la recensión acadia posterior aparecen acompañados de un posesivo.

¹⁹¹ Ed. van Dijk 1983a: 75-76; id. 1983b: 77-79; Seminara 2001: 100-105; ETCSL 1.6.2. Traducción en Jacobsen 1987: 245-246; Bottéro/Kramer 1989: 347; Black/Cunningham/Robson/Zólyomy 2004: 16; Heimpel/Salgues 2015: 45.

188 en téš é-kur-ra lugal raba [m]aḥ⁷ a-a-na
bēl bālat Ekur rappa šīra ša abīšu
189 ^{geš}eren abzu-a mú-a aga ḡessum daḡal-la
erēnu ša ina Apsī irbū agū ša šillašu rapšu
190 dumu(-ḡu₁₀) ki ní túb-bu-ḡu₁₀ un-ba-tuš šu-ḡu₁₀ a-ba <ba>-gíd-i-
-dè
mā[rī] tapšuhṭīja ul ušib qātī mannu iṣabb[at]

182 An(u) se amedrentó, se sentó y se llevó las manos al pecho;
183 Enlil se echó a temblar y se encajó en una esquina;
184 los Anuna se agarraron a la pared
185 y empezaron a aullar cual pichones de miedo (sum.)/amargamente (ac.) en el templo.
186 Enlil, Kurgal, se dirigió a Ninlil:
187 “Esposa mía, mi hijo no está (aquí); ¿cómo habré de reaccionar?
188 Él (es) el señor digno del Ekur, el dueño del *Grandioso Grillete* de su padre;
189 el cedro que crece en el Apsû, la tiara (cuya) sombra protectora es alargada.
190 Mi hijo, mi reposo, no está (aquí). ¿Quién se ocupará de mí?

Esta escena, notable por el vívido antropomorfismo que atribuye a los dioses, concuerda con *Atraḥasīs* I (nº 1.2 C) 168-173, en cuanto une un peligro real para los dioses a una reacción histérica por parte de Enlil, seriamente preocupado por el futuro que le depara. Por tratarse del único episodio que presenta a Enlil en una situación del estilo, se trata de lo más parecido a un paralelo con el pasaje de *Anzû* incluido en nuestro corpus. Sin embargo esta similitud superficial no esconde profundas diferencias en lo que a la narración se refiere: Enlil no ha perdido, o no parece que vaya a perder en el futuro inmediato, su poder sobre la sociedad divina, por lo que An –tan asustado como él, aun si más circunspecto– no necesita hacerse cargo del gobierno de los dioses; más bien parece que es la aparente derrota de Ninurta ante su enemigo la que hace que el conjunto de las divinidades quede aterrorizado, por lo que no hay esperanza de designar a un nuevo campeón que restaure un orden que, por otra parte, tampoco parece hallarse tan ostensiblemente en peligro como en *Anzû* o en *Atraḥasīs*. En lo que a la intervención de An respecta, *Lugale* no constituye un paralelo de estos poemas¹⁹²: la trama no da pie a una «desaparición» de Enlil que fuerce a An a tomar las riendas del gobierno divino, por lo que este motivo no está contenido en el texto de *Lugale* tal y como se nos preserva –si el mitema era conocido por sus compositores, o si figuraba en alguna otra leyenda perteneciente al ciclo de Ninurta, resulta imposible de saber.

La razón última de esta divergencia, más allá de la elaboración literaria, «novelesca», presente en todas estas composiciones, es con toda probabilidad mítico-teológica: al menos en la tradición mítica de la que depende *Lugale*, Asag/Asakku no se constituye en oponente del orden divino en su conjunto, encarnado por Enlil como monarca, sino

¹⁹² El ms. C contiene, justo antes del inicio de la narración, una invocación al dios uranio: an lugal diḡir-re-e-ne-ke₄ “An, rey de los dioses”. Teniendo en cuenta el papel secundario que éste desempeña, dicho encabezamiento resulta sorprendente. En todo caso, no podemos vincularlo con algún tipo de acción más destacada por parte de An.

sólo de Ninurta. Por consiguiente la traslación narrativa del mito no puede desencadenar una reacción que involucre directamente a la cúpula del panteón.

Un tercer elemento de comparación está constituido por dos pasajes cosmogónicos del tercer milenio: «Ukg. 15» y AOAT 25: pl. 8*¹⁹³. El primero de estos textos, presargónico, muestra a An¹⁹⁴, erguido cual joven (sul-le-éš al-gub, ii 1), en un momento en el que cielo y tierra estaban todavía unidos (ii 2) y ni Enlil ni su esposa Ninlil, ni los ancestros de éstos vivían aún (nu-tìl, ii 3-5). El otro texto, preservado en una tablilla del período de la tercera dinastía de Ur, muestra un panorama parecido, aun si más complejo. Que An es un numen activo durante la infancia del universo se infiere claramente de la referencia, en r. 1, al dios como iluminador (zalag) del cielo y obscurecedor (kukku₅(g)) de la tierra, en lo que parece ser alguna clase de alusión cosmogónica; y más adelante (r. 8-v. 1) encontramos una referencia a la futura morada celeste de An, que sin embargo no parece haber sido aún dispuesta. El texto contiene además dos menciones de Enlil, ambas significativas: en r. 3-4 la inexistencia de sacerdotes de uno y otro dios da cuenta de la ausencia de una sociedad civilizada –y probablemente de la humanidad misma–; en v. 2 en cambio son los me de Enlil los que “no se cumplen” (šū nu-ù-du₇) en los países (kur-kur-ra). Esta afirmación se enmarca en una serie de enunciados negativos (r. 8-v. 5) destinados a caracterizar la edad primordial como una en la que la sociedad divina no funciona como es de esperar en el período en el que viven los hombres –desde la ausencia de una morada celeste para An hasta la incomparecencia de los númenes de las dos mitades del cosmos. Si en el caso de la divinidad celeste su aparición al principio de la tablilla denota que, pese a todo, se trata de un dios ya existente ya activo, no se puede afirmar lo mismo de Enlil: siendo un dios cuyo rasgo principal es precisamente su ejercicio de la soberanía, el hecho de que sus poderes, sus disposiciones, no se implementen¹⁹⁵ lo deja *de facto* fuera de la escena. No se puede demostrar aquí, contra lo que ocurría en Ukg. 15, que en el instante mítico descrito en el texto Enlil no haya nacido todavía, pero en todo caso esta divinidad es en la práctica todavía inexistente, debido a la ausencia de su poder.

El motivo mítico subyacente es cristalino: durante la infancia del universo, antes de la separación del cielo y la tierra –acción atribuida casi unánimemente a Enlil–, este último numen no ejercía de monarca, y la única(?) personalidad divina relevante –en cierto modo el «señor» (en/uru₁₆(n)) de aquel universo embrionario– es el dios del cielo An¹⁹⁶. Este mitema, en su formulación muy distinto del que identificábamos en *Atraḥasīs* y *Anzû*, y sin embargo ambos comparten un elemento esencial: los períodos con una actividad relevante del dios uranio coinciden con aquéllos en los que Enlil se halla ausente o desprovisto de su poder. An(u) es un *Urgott*, presente en el origen del mundo, antes de que la sociedad divina –sus hijos– se constituyera con Enlil como jefe, y cuando ésta entra en crisis –en cierto modo revirtiendo a ese estado original de

¹⁹³ Ambas tablillas se citan en su totalidad en §1.2.

¹⁹⁴ El texto se refiere probablemente al dios y no al elemento natural –cf. nuestra argumentación en §1.2.

¹⁹⁵ Compárese *paršū nadû* en *Anzû* (nº 1.3) A 1.

¹⁹⁶ La suposición de van Dijk (1964: 42-43) de la existencia de una ciudad primigenia gobernada por An, de la que derivaría el epíteto ^den-eri-ul-la que se le atribuye en algunas listas de dioses (cf. *supra* §2.1), es sin embargo imposible de corroborar.

cosas¹⁹⁷— es el único numen en condiciones de retener, en solitario, su condición suprema.

De este repaso sumario a distintos ejemplos de la literatura sumeria se desprende que el motivo de la substitución de Enlil por Anu, tal y como se presenta en los poemas acadios aquí reseñados, carece de paralelos directos y parece estar efectivamente circunscrito a dichas composiciones. Y sin embargo se hace difícil creer que el mitema en cuanto tal pueda reducirse a un mero artificio literario: su presencia en dos composiciones diferentes, en las que una substancial concordancia en el fondo coexiste con una presentación completamente diferente en cuanto a los detalles, sugiere más bien que los autores de ambos textos bebieron de una tradición preexistente, adaptándola a sus necesidades líricas¹⁹⁸.

La comparación con los pasajes cosmogónicos Ukg. 15 y en especial AOAT 25: pl. 8* permite detectar la existencia de un motivo aún más básico, el de la existencia del dios uranio como entidad activa —y, a juzgar por el epíteto *uru₁₆(n)* que porta en estos textos, venerable— en los momentos en que Enlil no puede ejercer de rey de los dioses: por un lado antes del nacimiento de éste, y por otro en todas aquellas ocasiones en las que el dios de Nippur se ve incapacitado por alguna razón —en lo que no deja de constituir un cierto retorno a la situación primigenia. Esta coincidencia en el motivo central nos induce a considerar como verosímil la posibilidad de que los pasajes de crisis contenidos en *Atraḥasīs* y *Anzû* deriven en última instancia de la misma tradición que subyace a los textos cosmogónicos, bajo la forma de una reelaboración. Puesto que una de las características de la edad primigenia es la ausencia del reinado de Enlil, una situación de crisis en la que éste desaparece de la escena es susceptible de ser entendida como un «retorno» al (des)orden original, en el que el único numen con la capacidad para asumir —temporalmente— el mando es el que precisamente estaba ya presente en el mundo antes que el propio Enlil. Esa condición de *Urgott*, asimilable a la que ostenta en cuanto patriarca divino (cf. *supra* §2.4.1) —es precisamente en cuanto padre del resto de deidades que puede seguir actuando en un momento en el que el gobierno ya no existe, pero sí el vínculo familiar¹⁹⁹—, contribuye pues a cimentar su posición de soberano junto a Enlil.

c) Distribución en la caracterización

En lo que se refiere al *modo* en que cada uno de los grandes dioses desempeña su función, son nuevamente los textos de *Atraḥasīs* y *Anzû* los que, dentro de nuestro corpus, permiten una aproximación al carácter de ambas divinidades —si bien de forma diferente en cada caso.

¹⁹⁷ Compárese el panorama ofrecido por *Enūma eliš*, en el que antes de la instalación, en el protouniverso, de Marduk como monarca divino es Anšar (trasunto de Anu —cf. n.º 2.3 n. ad A y §2.1) el que encabeza la jerarquía de los dioses en términos no muy disímiles de los que hallamos en *Anzû*.

¹⁹⁸ Nótese el caso mucho más simple del motivo del reparto de áreas de influencia en *Gilgameš*, *Enkidug* y *el inframundo* y *Atraḥasīs*, donde la correlación, a excepción del tercer elemento, es prácticamente exacta, y donde sí *podría* darse el caso de una influencia directa de una composición en otra —cf. *supra* n.º 1.2 n. ad A 13-16; §1.3.

¹⁹⁹ Cf. Moran 1988: 24a acerca de la importancia de las relaciones de familia entre los númenes en la versión reciente de *Anzû*.

Como se mencionó con anterioridad, en *Anzû* el *munus* del dios celeste, cuando lo ejerce en solitario, no consiste en substituir a Enlil, sino en pilotar la transición hacia un nuevo orden. De este modo sus funciones parecen reducirse a tres: convocar la asamblea divina, presidir las deliberaciones que conducen a la elección de un campeón, y finalmente exaltar a éste último. Estas funciones no son excepcionales, ya que concuerdan con otras presentaciones más genéricas de An(u) en cuanto numen supremo. Así, el dios del cielo exalta a Nanāja sobre las otras diosas y sobre la humanidad (nº 2.2 ll. 17-18, 21-24):

17 *ik-kullat ilātim rubûm(?) [A]num*

18 *āliduš ulli [r]ēšuš*

(...)

21 *šūhiš siqar ħudātim*

22 *ītawu an šâš ušanmar libbuš*

23 *bēlēti [š]a dadmī abrātišin*

24 *palsākim kī Šamaš nišū nūriški*

17 De entre las diosas el príncipe(?) Anu,

18 su progenitor, le alzó la cabeza.

(...)

21 Entre risas una palabra de alegría

22 le *dijo* (Anu, y) llenó de luz su corazón:

23 “¡Señora eres de las gentes [d]el mundo (habitado);

24 los hombres, como a Šamaš, te miran a ti –a tu luz!”

y concede a la «diosa-madre» los elementos naturales que le son propios (nº 2.4 A 10’-11’):

10’ *Anum šērum ušatlimši*

11’ *šadu ṭ eršetim nagab nārāti(m)*

10’ Anu, el terrible, le concedió (a Mama)

11’ los montes de la tierra (y) la fuente de los ríos.

Al mismo tiempo sin embargo su cometido en estos casos no ofrece diferencias substanciales con respecto al desempeñado por Enlil, quien también se muestra en otros pasajes como exaltador de terceras deidades²⁰⁰ y preside igualmente la reunión de los dioses. Uno de los ejemplos más significativos de esta función²⁰¹ está constituido por la narración contenida en CT 15.3-4, donde (i 7-10) el dios de Nippur se dirige a los númenes reunidos y les da indicaciones²⁰²:

7 *Ellil pāšu ĩpušām-ma ĩp-puĥur kala ilī issaqar*

8 *ĩštiānum šādū ilī mu’ur*

9 *šašmam ilqē-ma es-sulumma*

²⁰⁰ Cf. el himno a Iškur citado en §1.4.1 e *Innana E* (CT 36.33-34) ll. 39-40//43-44, donde tras mencionarse una característica del poder de la diosa, de interpretación incierta (cf. Falkenstein 1944: 113 n. ad 39), se dice de aquélla que se trata de una concesión hecha por «su padre Enlil»: a-a-zu ^den-líl-le mu-ra-an-šúm “tu padre Enlil te lo dio” (ed. Falkenstein 1944: 106, 108; ETCSL 4.07.5).

²⁰¹ Cit. ya en Jacobsen 1943: 167.

²⁰² Ed. Römer 1967: 186-187, 192-194; Schwemer 2001: 420; SEAL 1.1.1.1.

10 *bēlet ilī libbukūnim liseribūnišši ana mahṛīja*

7 Enlil abrió la boca y empezó a hablar en la reunión de todos los dioses:

8 “Una sola montaña (= Enlil) gobierna a los dioses,

9 (pero Adad) emprendió la batalla pese a(?) la paz.

10 ¡Que me traigan a la señora de los dioses, que la hagan pasar a mi presencia!”

La distinción entre los dos modos de obrar en *Anzû* se reducen a la ocasión excepcional, ya examinada más arriba, y Anu no busca en ningún caso constituirse en soberano efectivo. Una mirada a *Atraḥasīs* permite sin embargo apreciar con algo de exactitud la caracterización de ambas deidades, en un plano casi psicológico. Se impone aquí empero la cautela: en una composición como éste última, donde el comportamiento de los dioses se expresa en términos acentuadamente antropomórficos²⁰³ y cuya caracterización de las figuras divinas se ha atribuido a la controversia política²⁰⁴, cabe ciertamente la posibilidad de que dicha caracterización «anímica» de los númenes responda en gran medida a una (re)elaboración literaria del material mítico subyacente, cuyo aspecto original se nos escaparía por completo. Sin embargo, tal consideración tampoco autoriza a dejar de lado los contenidos de este texto. Si en el caso del dios a quien se dedica el presente estudio, sus intervenciones en la trama del poema son lo suficientemente importantes como para atribuir una parte substancial de su caracterización al artificio novelesco, ha de tomarse asimismo en consideración –más allá del propósito original de la composición, que sigue siendo incierto²⁰⁵– que la presentación de los dioses, para ser reconocible ante los lectores oyentes del poema, debía fundamentarse en rasgos característicos de su teología y/o mitología.

Cinco pasajes del poema merecen considerarse aquí: I 99-131 (nº 1.2 B), 168-179 (C), III iii 51-54 (H), v 36-45 (I), vi 5-15 (J). Especialmente relevantes resultan ser los textos primero, segundo y último, pero los otros dos son necesarios para situarlos en el contexto general del poema. A continuación reproducimos todos ellos:

Nº 1.2 B 99-131:

99 *išpur Anam ušēri[dūni]ššu*
100 *Ea ibbikūnim ana ma[hrī]šu*
101 *wašib Anu(m) šar [šam]ê*
102 *šar Apsī(m) Ea . . [. . .] . . .*
103 *rabūtum Anū[nakū w]ašbū*
104 *Ellil itbē-ma ša[kin] dīnu(m)*
105 *Ellil piašu ī[puša]m-ma*
106 *issaqar an[a ilī rab]ūtīm*
107 *jāšim-ma ī[ttenep]uš*
108 *taḥāza(m) ēppuš ša . . .*

²⁰³ Cf. nº 1.2 B 93//95: *bēlī bīnu būnūka* “¡Mi señor, tu aspecto es (amarillo como el de) un tamarisco!”; también la descripción de los dioses llorando y hambrientos en la tablilla III iv 12-22.

²⁰⁴ Wilcke 1993: 70-71; id. 1999: 99-105. Cf. ya Moran 1971: 59-61, con una explicación algo distinta.

²⁰⁵ Varias propuestas se han avanzado a este respecto: la reelaboración de un relato preexistente (Lambert/Millard 1969: 23), un “esfuerzo para comprender [la] verdad global” del hombre (Bottéro/Kramer 1969: 600-601) o un himno dedicado a aplacar a los dioses y evitar así un nuevo Diluvio (Kvanvig 2011: 82).

109 . . . *mīnā āmur a[n]āku*
 110 *qablum iruṣṣa ana bābī[j]a*
 111 *Anu(m) piašu īpušam-[m]a*
 112 *issaqar ana qurādi(m) Ellil*
 113 *siqra(m) ša Igigū*
 114 *[i]lmû bābiš[k]a*
 115 *līṣī-ma [Nuska lilmada(m) awāssunu]*
 116 *têrta(m) . . . [. . .]*
 117 *ana mā[rīka(?)] . . . [. . .]*
 118 *Ellil piašu [īpušam-ma]*
 119 *issaqar an[a šukkalli(m) Nuska]*
 120 *Nuska pet[e bābka]*
 121 *kakkīka l[eqē-ma šī ana . . .]*
 122 *ina puḥur k[ala ilī-ma]*
 123 *kīmis īzi[z tērtī šun]ni*
 124 *išpuranni [abūkunu] Anu(m)*
 125 *mālikkunu [qurādu(m) Ellil]*
 126 *guzzalûku[nu Nin]urta*
 127 *u gallûkun[u Enn]ugi*
 128 *mannum-m[i ilu(m) bēl q]ablim*
 129 *mannum-[mi ilu(m) bēl tā]ḥāzi(m)*
 130 *mannum-[mi igrām t]uqumtam*
 131 *q[ablum iruṣṣa(m) ana bāb] Ellil*

99 (Enlil) avisó a Anu, (y lo) hicie[ron bajar],
 100 (y) llevaron a Enki a su pr[esen]cia.
 101 Estaba sentado Anu, el rey del [cie]lo;
 102 el rey del Apsû, Enki, ...
 103 [Es]taban sentados los grandes Anu[na].
 104 Enlil se levantó, y se abr[ió] juicio.
 105 Enlil a[bri]ó la boca
 106 y habló a [los gra]ndes [dioses]:
 107 “¿(De verdad) me h[ace]n esto a mí?
 108 ¿Habré de entablar batalla *con ellos*?
 109 ¿... qué fue lo que vi?
 110 ¡El combate se dirige a [m]i puerta!”
 111 Anu abrió la boca
 112 y habló al héroe Enlil:
 113 “De la razón por la que los Igigū
 114 [han] puesto sitio a [t]u puerta,
 115 que salga [Nuska y se cerciore].
 116 La directiva .. [...]
 117 a [tus(?)] hi[jos(?)] ...”
 118 Enlil [abrió] la boca

119 y habló a[l lugarteniente Nuska]:
 120 Nuska, abr[e tu puerta],
 121 t[oma] tus armas [y sal a ...]
 122 En la reun[ión de todos los dioses]
 123 arrodíllate (ante ellos), luego alza[te y repit]e [mi mensaje]:
 124 ‘Me enviaron (lit. “envió”) [vuestro padre] Anu,
 125 vuestro consejero, [el héroe Enl]il,
 126 vues[tro] sedario [Nin]urta
 127 y vuest[ro] capataz Enn]ugi.
 128 ¿Qué [dios es el responsable del con]flicto?
 129 ¿Qué [dios es el responsable del enfr]entamiento?
 130 ¿Quién [declaró la guerra],
 131 (así que ahora) el com[bate se aproxime a la puerta de] Enlil?””

Nº 1.2 C 168-179:

168 *Ellil i[ttaš]ar awāssu*
 169 *issaq[ar ana q]u[r]ādi(m) Anim*
 170 *ete[llī ištīk]a ana šamā`ī*
 171 *[paršam tabal-mi liqe qāt idīka]*
 172 *[ašbū Anūnakū maḥarka]*
 173 *[ila(m) ištēn šisī-ma liddišū paršī]*
 174 *Anu(m) (!) piašu ī[pušam-ma]*
 175 *issaqar ana ilī a[hḥīšu]*
 176 *mīnam karšīšunu nī[kkal]*
 177 *kabit dullašun [mād šapšašun]*
 178 *ūmīšam-ma eršet[a(m) ...]*
 179 *tukkum kab[it nišemme rigma(m)]*

168 Enlil t[omó no]ta de sus palabras
 169 (y) hab[ló al h]é[r]oe Anu:
 170 “Señ[or mío, conti]go al cielo
 171 llév[a]te (mi) poder, [hazte con] tu [par]te de la *responsabilidad*.
 172 [Sentados los Anuna en tu presencia,]
 173 [convoca a un dios (cualquiera) para restablecer los poderes.]”
 174 Anu(!) ab[rió] la boca
 175 y habló a [sus] he[rmanos] los dioses:
 176 “¿Por qué los vamos a den[unciar]?
 177 Pesado es su trabajo, [muchacha su penuria].
 178 Día tras día la tierr[a ...]
 179 La presión (sobre ellos) es pes[ada; oímos los gritos].”

Nº 1.2 H 51-54:

51 *ēša(m) Anu(m) illikam bēl tēmi(m)*
 52 *ilū mārūšu išmû siqiršu*
 53 *ša lā imtalkū-ma iškunu a[būba(m)]*
 54 *ništ ikmisu ana karā[ši(m)]*

51 “¿Adónde, Anu, marchó el que tomó la decisión?
 52 Los dioses, sus hijos, hicieron caso de su dictado:
 53 (él), que no deliberó y decretó el D[iluvio];
 54 (que) reunió a la gente para el desas[tre].”

Nº 1.2 I 36-45:

36 *[inūm]a īkulū niqiam*
 37 *[Nint]ur itbē-ma*
 38 *napharšunu uttazzam*
 39 *ēša(m) Anu(m) illikam*
 40 *bēl tēmī(m)*
 41 *Ellil iḥia(m) ana qutrinni(m)*
 42 *ša lā imtalū-ma iškunu abūba(m)*
 43 *nišī ikmisu ana karāši(m)*
 44 *ubla(m) pīkunu gamertam*
 45 *ellūtum zīmūšina i''adrū*

36 [Cuand]o (los dioses) hubieron comido de la ofrenda,
 37 [Nint]ur se alzó
 38 y se quejó (ante) todos ellos:
 39 “¿Adónde, Anu, marchó
 40 el que tomó la decisión?
 41 ¿Se acercó Enlil al incienso?
 42 (Él), que no deliberó y decretó el Diluvio;
 43 (que) reunió a la gente para el desastre.
 44 Decretasteis la destrucción
 45 sus (de la gente) rostros se ensombrecieron.”

Nº 1.2 J 5-15:

5 *makūra itamar q[urādu(m) Ellil]*
 6 *libbāti(m) mali ša Igi[gī]*
 7 *rabūtum Anūnakū kalūni*
 8 *ubla(m) pīni išīniš māmītam*
 9 *ajjānu uši . . .*
 10 *kī ibluṭ a[w]īlum ina ka[r]āši*
 11 *Anu(m) piašu īp[uš]am-ma*
 12 *issaqar ana qur[ād]i(m) Ellil*
 13 *mannu(m) annītam*
 14 *ša lā Ea īppuṣ*
 15 *[. . .] ul(?) ušapta siqr[a(m)]*

5 El h[éroe Enlil] observó la embarcación,
 6 furioso con los Igi[gū]:
 7 “Todos nosotros, los grandes Anuna,
 8 prestamos juntos juramento.
 9 ¿De dónde salió ...?”

- 10 ¿Cómo subsistió el h[o]mbre en medio del de[s]astre?”
 11 Anu a[b]rió la boca
 12 y habló al héroe Enlil:
 13-14 “¿Quién podía hacer esto, salvo Enki?
 15 [...] no(?) reveló la directi[va].”

La caracterización de Enlil es consistente con la que encontramos en el resto de la composición y, al menos parcialmente y en sus rasgos fundamentales, con su posición en la teología y mitología mesopotámicas en su conjunto: es el dios supremo, responsable último de lo que le sucede a la humanidad –pero en este caso concreto, con un tinte entre lo sombrío y lo grotesco, pues no sólo actúa en la práctica como enemigo de los hombres (queriéndolos destruir por medio del Diluvio), sino también, involuntariamente, de sus hermanos los dioses, al privarlos de los sacrificios ofrecidos por los seres humanos²⁰⁶. Bajo la presentación literaria, los rasgos principales de su personalidad divina son reconocibles aún: el reparto que acuerda con Anu para vigilar el universo es reminiscente de otras facetas ctónicas que se atribuyen al dios de Nippur en la literatura (cf. *supra*), su patético requerimiento al dios celeste para que se lleve los poderes al cielo y desde allí sofoque la revuelta de los Igigū no se comprende del todo sin atender a la existencia del mitema de la incapacidad de Enlil y su «substitución» temporal por Anu (cf. *Anzû*), que posiblemente posee asimismo vínculos con determinadas concepciones cosmogónicas; de modo similar, su caracterización como *bēl tēmim* «el que tomó la decisión» y el hecho de que fuerce al resto de diidades a secundarlo en su propósito de exterminar a la raza humana constituyen un eco, aun si presentado bajo un prisma más sombrío, de su mandato inalterable (el *enim dug4-ga nu-ge4-ge4* de los himnos *zà-me*, cf. *supra* §3.2.1).

En lo que respecta al numen uranio, se puede observar ya en los capítulos y apartados precedentes de este estudio cómo su aparición en *Atraḫasīs* lo describe en términos en general concordantes: él es el rey de los dioses (nº 1.2 A 7; cf. asimismo C 170-173 e I 49) y su padre (A 7, B 124, 136), y su ámbito de actuación principal es el cielo (A 13, 17, B 97, 99, 101, C 170, D 13, 16, E 1, F 3 [reconstruido], G 25). Su modo de comportarse a lo largo del poema no puede ponerse claramente en paralelo con otros textos de la literatura, pero sin embargo sí permite poner de relieve algunos rasgos de su personalidad presentes igualmente, aun si de manera más sucinta, en otros textos de carácter literario²⁰⁷. Los pasajes apenas citados dan cuenta de una forma de entender el ejercicio del poder diferente de la encarnada en Enlil.

En todos los pasajes recogidos más arriba la intervención, voluntaria o no, de Anu posee un elemento común: la relación con una forma particular de inteligencia o sapiencia. Si bien la contraposición principal entre figuras divinas contenida en esta composición es la que se establece entre Enlil (tozudo y presto a soluciones fáciles, sin pensar aparentemente en las consecuencias a largo plazo) y Enki (a quien se atribuye la solución de los problemas –creación del hombre, salvación de *Atraḫasīs*, instauración de

²⁰⁶ Cf. *Atraḫasīs* III iv 21-22, y asimismo *Gilgameš* BE XI 161-163.

²⁰⁷ Cf. no obstante *infra* *Gilgameš* y *el Toro celeste* e *Innana* y *Ebiḫ*.

la mortalidad), Anu funge de «tercero en discordia» cuya aportación a la trama, aun si pequeña y a primera vista banal, resulta igualmente sencial: el sentido común.

Si el dios del cielo, al compartir con Enlil la condición de soberano, colabora con él en el envío del Diluvio y en la vigilancia de la región superior del cosmos (cf. *supra* §3.2.3), no se puede decir que participe de su gobierno –es aquél, y no el dios uranio, el *bēl ʔēmim* del Diluvio²⁰⁸. En todo caso, tanto él como el propio Enki participan, a petición de Nuska, de la deliberación destinada a encarar la revuelta de los Igiḡū; y en tal circunstancia es él, y no Enki, quien da las instrucciones para avanzar hacia una solución: Nuska ha de entrevistarse con los dioses rebeldes y enterarse de la razón de su protesta (nº 1.2 B 111-117).

El último de los lugares citados abunda en la misma caracterización, aun si con otros matices. En esta ocasión el numen celeste «delata» a Enki, reconociéndolo como cerebro del fracaso del plan de aniquilación ideado por Enlil. Y sin embargo esta delación no debe entenderse como una denuncia, menos aún como una traición, sino como una muestra de gratitud y admiración²⁰⁹. En efecto, tras las consecuencias devastadoras de la inundación y las quejas de la «diosa-madre», de las que se desprende que los dioses en su conjunto –salvo el dios de Nippur– son ya conscientes del error mayúsculo que supuso el Diluvio, la respuesta a la cuestión del iracundo Enlil sólo puede constituir una muestra de regocijo resultante de la certeza de la supervivencia de la sociedad divina a través de los sacrificios ofrecidos por la recién salvada raza humana. De más calado resulta ser empero el hecho de que la pregunta, que no parece dirigirse a ninguna deidad en concreto, sea respondida precisamente por Anu; el mismo dios que un poco más arriba fuera interrogado por la «diosa-madre» sobre el paralelo de Enlil es quien ahora ofrece la clave para entender el resultado de los acontecimientos.

A lo largo de estos pasajes se repite un elemento común, aun si encuadrado en circunstancias totalmente diferentes: antes de que Enki proponga una solución válida y duradera para los problemas que aquejan a la sociedad divina, es Anu el que identifica la raíz de aquéllos, o en todo caso de cualquier otro acontecimiento relevante²¹⁰. Por esa misma razón, la atribución de la respuesta a Enlil en nº 1.2 C 174ss (segundo texto de los citados más arriba) por parte del dios uranio en los manuscritos del primer milenio –contra la lectura del solo manuscrito paleobabilonio conservado, que sitúa en su lugar a Enki/Ea²¹¹– no puede tenerse por una mera variante de poca importancia. Las palabras del numen en las ll. 176-179 obedecen a la misma lógica del sentido común que acompaña sus otras dos intervenciones: de igual modo que en un primer momento es Anu quien, ante la pasividad de Enlil²¹², debe determinar cuál es la acción más lógica a

²⁰⁸ Cf. a este respecto nº 1.2 n. ad I 39-44.

²⁰⁹ Bottéro/Kramer 1989: 591.

²¹⁰ Cabe a este respecto señalar que en *Anzû* el cometido de buscar una solución para la usurpación de la que es víctima Enlil da inicio precisamente con una declaración de Anu sobre la necesidad de acabar con el pájaro *Anzû* (nº 1.3 A 9).

²¹¹ Para una discusión más detallada de los problemas que plantea este pasaje cf. *supra* nº 1.2 n- ad C 174-175. Como ponemos allí de relieve, es posible que las distintas tradiciones (orales o) textuales atribuyeran el discurso alternativamente a una u otra divinidad, o que incluso hubieran existido dos respuestas sucesivas muy similares.

²¹² Pasividad que recuerda ya, aun sin corresponderse plenamente con ella, a su desaparición total en *Anzû* y la que el propio dios nippuriense anuncia más tarde, en I (nº 1.2 C) 170-173. Primero Nuska, y a

emprender, y que, tras el Diluvio, es el primer (¿y único?) dios en percatarse de lo obvio –que sólo Enki pudo estar tras el sabotaje–, es del todo natural que sea él quien se de cuenta de que las quejas de los Igigū son razonables –dando a entender que la petición que le hace Enlil de asumir los poderes y dar inicio a un nuevo orden (cf. *supra*) carece de sentido. Será sin embargo Enki, aquí como después del Diluvio, el que deberá aportar una solución práctica y definitiva al problema.

Frente a la sabiduría, a un tiempo práctica, universal y civilizadora que encarna Enki²¹³, la «sapiencia» atribuible a Anu en los pasajes arriba citados parece más próxima a la noción moderna del «sentido común»: intervenciones caracterizadas por una lógica elemental, que sólo un personaje obstinado (Enlil en este caso) puede pasar por alto. Cabe pues preguntarse por las razones de la vinculación entre este tipo de inteligencia y la figura del dios uranio. Ciertamente su dignidad regia bien pudo haberlo asociado a las concepciones del monarca como pastor (*rē'ûm*) y dispensador de justicia entre sus súbditos²¹⁴, así como la imagen del rey en cuanto personaje sabio²¹⁵. Al mismo tiempo, cabe atribuir un peso mayor a la dimensión patriarcal del dios (cf. *supra* §2), que, como mencionábamos más arriba²¹⁶, lo coloca ya en una posición de preeminencia con respecto al resto de divinidades. No repugna a la razón que la atribución al dios celeste de las características propias de un cabeza de familia venerable viniera de la mano de una concepción de su persona como sabia y prudente²¹⁷, caracterizándolo (al menos en determinadas tradiciones) como una suerte de «padre bondadoso».

Puesto que este modo de actuar del dios celeste no encuentra paralelos exactos en otras composiciones de la literatura mesopotámica, nos vemos tentados a ver en esta caracterización paternal una elaboración literaria, acorde con el marcado antropomorfismo que acusan los protagonistas divinos de *Atraḫasīs*, sin relación profunda con la tradición religiosa mesopotámica en su conjunto. Creemos sin embargo que algunos de los episodios referidos a la relación de An con Innana en la literatura sumeria²¹⁸ refleja un patrón de comportamiento no muy disímil por parte del numen uranio.

continuación Anu, deben tomar la iniciativa, y sin embargo la posición de Enlil no es todavía tan débil – es él quien, aparentemente, ejecuta la decisión de convocar a Anu y Enki (B 99-100) y asimismo el que, tras la sugerencia de Anu de tantear a los dioses rebeldes, da las órdenes oportunas (B 118-131).

²¹³ Cf. Bottéro 1987: 431-432: “Et parce que se concentraient de la sorte en lui [= Enki] tous les mécanismes de l’existence complexe et raffinée du pays, de laquelle il était ensemble la source et le régulateur, on l’a donc réputé le dieu *intelligent* par excellence, c’est-à-dire que, dans un régime où l’intelligence était à peu près exclusivement polarisée par l’action, la production et la réussite, l’on a vu en lui une manière de superingénieur, seul capable de faire face à n’importe quel problème «technique» et de lui trouver incontinent la solution la plus astucieuse et la plus efficace. Nombre de récits mythologiques illustrent à souhait une telle prérogative.” El énfasis es del autor.

²¹⁴ Seux 1980/81: 162b-165a; cf. dentro de nuestro corpus *Código de Hammu-rāpi* I (nº 4.1 A) 32-34: *mīšaram ina mātim ana šūpūm* “para hacer resplandecer la justicia en el país”, y las líneas que siguen.

²¹⁵ Cf. Seux 1967: 22.

²¹⁶ Cf. *supra* el inicio del presente capítulo.

²¹⁷ La presunción de sabiduría y mesura relativa a los progenitores y/o cabezas de familia constituye un fenómeno prácticamente universal. En el ámbito cultural mesopotámico bastará recordar dos composiciones –por lo demás bien distintas en sus contenidos– sumerias: las *Instrucciones de Šuruppak* y los *Consejos de un padre a su hijo*, en los que una figura paterna transmite su saber (práctico y basado aparentemente en la experiencia) a su vástago.

²¹⁸ Acerca de otros aspectos de la relación entre estas dos deidades cf. §§ 2.3.2, 2.4.4, 3.5.

El primero de los textos relevantes es un pasaje de *Gilgameš y el toro celeste* (fragmento B), que, debido a las dificultades que plantean las divergencias entre los distintos manuscritos, transliteramos aquí en partitura²¹⁹:

- 35 A ^dinnana-ke₄ 'ér' [lù]-'e' síg 'gur₄-gur₄'
 Ni . . . l]ù síg 'ì'-[. . .
 No ^rd'innana-ke₄ ér im-lu-lu sí[g' . . .
- 36 A an-né ki áĝ-ĝu₁₀ du₆-bi 'DA[?]' [. . .
 Ni . . .] du₆-na ba ba-'ni'-[. . .
 No . . .]-'né ki' áĝ-ra du₆-na ba-[. . .
- 37 A ge-gún im-ma-ni-tuš [a]n-'né ba[?]-x-e'
 Ni ge-'gún im-ma'-[n]i-tuš an-e ba-'e[?]' [(. . .)
 No . . . i]m-ma-ni-in-tuš a[n- . . .
 Np . . .] 'x'
- 38 A lú-tur-ĝu₁₀ a-ba-'kam' [é]r 'lù-lù-e a-ba'-kam sí[g] g[ur₄-...
 Ni lú-tur-ĝu₁₀ a-na-[. . . -à]m a ì-lù-lù sí[g] . . .
 No . . . -ĝ]u₁₀ a-ba-kam é[r . . .
 Np . . .] 'a[?]'-[. . .]-re-en
- 39 A gud gal šu bar-re unu[g]^{rki} [. . . -l]a
 Ni gud gal šu bar-r[a] unug^{ki}-ga 'tìl'-[. . .
 No . . . -r]a unug^{ki}-g[a . . .
 Np . . .] unug^{ki}-ga [. . .] 'x'
- 40 A gud gal ^dbìl-ga-mèš bar-re unug^{ki} til-la
 Ni gud gal ^dbì[l-g]a-mèš bar-r[a . . .
 No . . . ^db]ìl-[. . .
 Np . . . ^db]ìl-ga-mèš gud gal šu ba-ra unug^{rki} [. . . -l]a
- 41 A mu ne-ĝá nu-mu-na-'ab'-zé-ĝe₂₆
 Ni 'mu ní'-ĝá nu[. . . -u]n-na-a[b- . . .
 No . . . -m]u[?]-u[n[?]- . . .
 Np . . . n]í-ĝá nu-mu-na-zé-èĝ-[ĝ]e₂₆
- 42 A ér im-lù-lù-e 'sí' gur₄-gur₄-re
 Ni a ì-lù-lù sí[g g]ur₁₀-gur₁₀-[. . .
 Np ... u]N/'E'-lù-lù síg mu-un-[. . . -r]e
- 43 A 'a-a'-ĝu₁₀ gud an-na ħu-mu-un-na-zé-e
 Ni a-a-ĝu₁₀ gud an-na ħ[a- . . . -a]b-zé-èĝ-ĝ[e₂₆]

²¹⁹ Ed. Cavigneaux/al-Rawi 1993: 115-117, 123-124; ETCSL 1.8.1.2; George 2002: 144-150 (sólo de las primeras líneas). Cf. también las traducciones en George 1999: 171; Foster 2019: 142-143. Seguimos aquí la numeración de las líneas ofrecida por el ETCSL. Todos los manuscritos fueron cotejados a partir de las copias y fotografías accesibles en CDLI, con la salvedad de Nr, que hasta donde sabemos permanece inédito.

- Np . . .] gud an-na ɥa-ʼmaʼ-zé-è[ɣ̌-ɣ̌]e₂₆
- 44 A en ga-mu-ùg-ga en ʼga-mu-ùg-gaʼ
Np . . . -m]u-[u]n-ug₅-ga en ga-mu-un-ug₅-ga
- 45 A en ^dbìl-ga-mèš en ga-mu-nu^{1?}-ga
Ni en ^dbìl-g[a- . . . -r]a en ga-m[u- . . .
Nm . . .]-mèš ga-mu-ʼnaʼ-mi ʼx (x)ʼ [. . .
Np . . . bìl]-ʼgaʼ-mèš-ra en ga-mu-un-ug₅-ga
Nr . . .] ga-mu-u[n- . . .
- 46 A an gal-e kug ^dinnana-ke₄ mu-na-ni-íb-ge-ge₄?
- 47 A lú-tur-ɣ̌u₁₀ gud an-na ú-gu₇¹-bi in-nu an-úr ú-gu₇-bi
Ni lú-tur-ɣ̌u₁₀ gud a[n-n]a ú-gu₇-bi [. . .
Nl [l]ú-tur ɣ̌u₁₀ gud a[- . . .
Nm . . . -n]a ú-gu₇-bi in-nu / [a]n-úr-ra ú-gu₇-
bi(-)[(. . .)]
Np . . . -n]a ú-gu₇-bi in-nu ʼanʼ-úr-ra ú-gù-bi-im
Nr . . .]-na ú-gu₇-bi in-[. . .
- 48 A ki-sikil ^dinnana ki ^dutu è na-ri-a NAGA
Ni [k]i-ʼsikil ^d[. . . ^dut]u è-a ʼúʼ [. . .
Nl ki-sikil ^dinnana k[i . . .
Nm . . .] ^dinnana [. . . / ^dut]u è-a-šè ú im-da-gu₇-e
Np [ki-siki]l ^dinnana ki ^dutu è-a ú im-da-gu₇-e
Nr . . .] ^dutu è-a ú i[m- . . .
- 49 A ze₄-e gud an-ʼnaʼ ɥu-mu-na-ab-z[é-ɣ̌]e₂₆
Ni . . . -m]u-un-na-z[é- . . .
Nl ze₄-e gud an-na [. . .
Nm . . . n]u-mu-na-ab-zé-ʼèɣ̌ʼ
Np . . . gu]d an-na nu-mu-e-da-a-zé-èɣ̌-en
- 50 A kug ^dinnana-ke₄ ʼgúʼ? mu-na-ni-íb-ʼge-geʼ
- 51 A ɣ̌e₂₆-ʼe gùʼ ba-an-ʼdéʼ an ki-bi ʼba-da-tèɣ̌ʼ
Ni . . .] ʼanʼ ki ʼbaʼ-d[a- . . . ²²⁰
Nl ɣ̌e₂₆-e gù ba-d[é . . .
Nm . . . -a]n-dé an ki ga-àm-da-tèɣ̌
Np . . . g]ù ba-dé-e-en an ki-šè a-ba-da-tèɣ̌
- 52 A ní [b]a-d[a]-te ní ba-da-t[e]
Nl ní ba-da-t[e . . .
Nm . . . -t]e ní ba-da-a[n-t]e
Np . . . -d]a-an-te ní ba-da-an-te

²²⁰ Tal vez (aunque menos verosímilmente): -ʼšèʼ b[a-.

- 52* Np . . .]ʿEʿ⁷ ^dinnana ní ba-da-an-te
- 53 A an-e ʿkugʿ ^dinnana-ke₄ mu-na-ni-íb-ge-g[e]
 Nl an-né k[ug . . .
- 54 A gud an-na ɥu-mu-na-ab-zé-ê₂₆
 Nl gud a[n- . . .
 Np . . .] im-ma-na-da-an-šúm
- 55 A k[i- . . . inna]naʿ nam-ninta-a-ke₄ saman₄ za-gìn šu ba-ši-
 in-ti
 Nl ki-sikil ^d[. . .
 Nm . . . sa]man šu i-[. . .
 Np . . . na]m-ninta-gen₇ samán šu ba-ni-in-du₈
- 56 A ʿ^dinnanaʿ gud an-na an-ta è
 Nj . . . g]ud an-na an-t[a . . .
 Nl kug ^dinnana-[. . .
 Nm . . .] an-ta ma-ra-an-éd-dè
 Np . . . -k]e₄ gud an-na an-ta im-ta-an-èd
- 35 Innana lloraba y sollozaba.
 36 An, a su amada, en su plataforma ...
 37 (Ella) se sentó en el *gegun*, An ...
 38 “Mi niña, ¿por (causa) de quién lloras, por (causa) de quién sollozas?”
 39 “El gran toro, que vaga libre y vive en Uruk;
 40 el gran toro, Bilgamés, que vaga libre y vive en Uruk –
 41 no le daré mi *nombre*.”
 42 Seguía llorando y sollozando:
 43 “¡Que mi padre le envíe el Toro Celeste!
 44 ¡Que (así) mate yo al señor, mate yo al señor;
 (/Que (así) le haga yo matar al señor, le haga yo matar al señor)
 45 Que (así) mate yo al señor Bilgamés, mate yo al señor!”
 (/Que (así) le haga yo matar al señor Bilgamés, le haga yo matar al señor)
 46 El gran An respondió a la santa Innana:
 47 “Mi niña, el toro celeste no tendrá pasto, (pues) su pasto es el horizonte;
 48 joven Innana, (el Toro) pace hacia donde sale el sol.
 49 ... (cf. *infra*)
 50 (A continuación) se volvió hacia él la santa Innana:
 51 “¡Gritaré, y el cielo y la tierra se juntarán (de nuevo)!”
 52 Él se estremeció, se estremeció;
 53 contestó An a la santa Innana:
 54 “¡Le enviaré (pues) el Toro Celeste!”
 55 La joven Innana tomó virilmente la correa (de lapislázuli) –
 56 Innana hizo bajar del cielo al toro celeste.

Si bien el sentido general del texto no presenta muchas dificultades, algunos pasajes merecen una atención especial²²¹. Las ll. 44-45, si bien dejan clara la intención violenta de la diosa, expresada en el empleo del prefijo modal de primera persona /ga-/, resultan no del todo fáciles de analizar en detalle. Las razones de la presencia del sufijo subordinador /-a/ al final de cada verbo se nos escapan²²²; podría tratarse de una ortografía abreviada de la cópula /-am/, pero esta posibilidad tampoco está exenta de problemas²²³. Sin embargo, el sentido de las frases albergadas por estos dos versos es en principio transparente (“voy a matar al señor”, con el objeto directo referenciado tanto por en en caso absoluto como por el prefijo final /-n-/), aunque otras posibilidades no se puedan excluir: una construcción causativa²²⁴ en la que o bien el toro celeste recibe el encargo de acabar con Gilgameš/Bilgamés (“le haré matar al señor”), o bien sea éste último quien deba acabar con el monstruo (“haré que el señor lo mate”)²²⁵. Aunque está clara la intención de Innana de enviar al toro celeste contra la ciudad de Uruk, los pormenores de su intención no pueden esclarecerse en su totalidad.

Mayor enjundia para nuestro estudio presenta en cambio la interpretación de la l. 49, de la que más arriba nos absteníamos de ofrecer una traducción. La dificultad es doble: por una parte uno de los manuscritos (A) encabeza el verbo con un prefijo modal /ḥa-/, mientras que otros dos (Nm, Np) lo hacen dar inicio con la negación /nu-;/ por otra, el contexto y la propia gramática dejan un amplio margen para los matices²²⁶:

a) El sujeto de la oración, como la escritura plena -zé-èḡ-en en Np deja claro, es o bien An (primera persona) o bien Innana (segunda persona), pero nada en la gramática

²²¹ Debemos gran parte de los comentarios que siguen a las sugerencias e ideas de la profesora Annette Zgoll y de Katharina Ibenthal, BA, de la Universidad de Gotinga, con quienes tuvimos la oportunidad de discutir este pasaje en noviembre de 2018.

²²² Las traducciones existentes tratan la oración como independiente, en ocasiones con un matiz final: Cavigneaux/al-Rawi 1993: 123: “que je tue le seigneur, que je tue le seigneur, que je tue le seigneur Gilgameš”; George 1999: 171: “let me kill the lord, let me kill the lord, the lord Bilgames, let me kill the lord”; ETCSL: “so I can kill the lord, so I can kill the lord, so I can kill the lord, Lord Gilgameš!”; Foster 2019: 142: “I want to kill the lord, I want to kill the lord, I want to kill Gilgamesh, I want to kill the lord!”

²²³ El principal, ortográfico: ninguno de los manuscritos posee la forma esperable -ga m.

²²⁴ Si bien el «objeto oblicuo» que designa en el verbo sumerio el *causée* de la frase tiende a ser representado por un prefijo de caso locativo-directivo /-i-/, lo es en ocasiones por uno de locativo /-ni-/, del que la forma /-n-/ del presente texto podría constituir una apócope (cf. Jagersma 2010: 433, texto n° 63).

²²⁵ No repugna ciertamente a la razón que la intención de Innana fuera desde un principio brindar a Gilgameš la posibilidad de «lucirse» acabando con el Toro Celeste. La composición se halla en un estado fragmentario, por lo que no es posible reconstruir la trama en su totalidad; por otro lado, esta interpretación explicaría por qué los cuernos del Toro acaban ofrendándose a la diosa, cuya alabanza pone a su vez fin al poema. ¿Cabe a este respecto concebir al Toro Celeste como sustituto del «nombre» (mu) que ella no parece dispuesta a entregarle en l. 41?

Existen empero algunas dificultades. Si Gilgameš es el «objeto oblicuo» de la construcción causativa, esperaríamos un sufijo /-ra/ de dativo tras en (cf. Jagersma 2010: 165). Éste último sí aparece sin embargo tras ḫil-ga-mèš en los mss. Ni y Np, lo que alimenta la suposición de que algunas de las tradiciones asociadas a esta composición veían al rey de Uruk *destinado* ya por Innana para ser el matarife del animal.

²²⁶ Compárense las traducciones existentes: Cavigneaux/al-Rawi 1993: 124: “Comment pourrais-je te(!) donner à toi le Taureau de Ciel?”; George 1999: 171: “I shall not give you the Bull of Heaven”; ETCSL: “So I cannot give the Bull of Heaven to you!”; Foster 2019: 142: “I will not set loose the Bull of Heaven for you.” Todas ellas aquejan el mismo fallo: el prefijo verbal /-(n)na-/ indica inequívocamente que el objeto indirecto de la oración no es Innana sino Gilgameš, quien ha de recibir el Toro ya sea para matarlo o para ser muerto por él.

de la frase permite decantarse por una u otra posibilidad. Se puede analizar el pronombre de segunda persona *ze₄-e* bien como un absolutivo con función vocativa o «deíctica» (“en cuanto a ti, ...”), lo que situaría a An como sujeto, o bien como un ergativo referido a Innana como sujeto²²⁷.

b) La distribución de los prefijos iniciales del verbo (modal en un caso, negativo en otros dos) es difícil de explicar. Si no responde a un error del escriba del ms. A²²⁸, ha de colegirse la existencia de dos tradiciones textuales diferentes. La forma negativa encaja bien con el contexto, pues el arrebató de Innana en l. 17 sólo puede constituir una reacción a una reticencia por parte de la divinidad celeste. La forma modal combinada con un verbo en *marû*, como es el presente caso, tiende a significar un deseo o una orden²²⁹; en el contexto del pasaje bajo estudio un significado tal sólo tiene sentido si se entiende como una pregunta retórica, a través de la que An muestra su asombro (o preocupación) ante la proposición de Innana: el dios se pregunta si la ella está realmente dispuesta, o si él se verá obligado de verdad, a enviar el Toro Celeste contra Gilgamesh.

c) Por ello, la línea (a excepción del ms. Np, cf. *infra*) se presta a cuatro traducciones diferentes: 1) “¡(así que) no le entregarás el Toro Celeste!”; 2) “¿vas (entonces) a entregarle el Toro Celeste?”; 3) “(así que), en lo que a ti respecta, ¡no le entregaré el Toro Celeste!”; y 4) “(entonces) ¿voy acaso a entregarle el Toro Celeste?” Todas ellas son gramatical y semánticamente verosímiles, y encajan razonablemente bien con el contexto.

d) El ms. Np, el único en el que podíamos apreciar el sufijo verbal de sujeto, se aparta sin embargo del resto, atestiguando una redacción diferente de las antedichas. En este caso el verbo, construido con una negación, posee la secuencia de prefijos/-e-da-/, analizable sólo como prefijo de segunda persona singular más comitativo, apunta a una colaboración entre las dos deidades: “¡no voy a entregarle, a la vez que tú, el Toro Celeste!”. El comitativo puede entenderse a su vez de varias maneras: bien alude a la colaboración de la diosa en el envío del monstruo, bien a su responsabilidad como instigadora (en el sentido de un *comitativus commodi*): “según tú quieres”.

La línea puede así interpretarse de distintas maneras. Las divergencias son sin embargo de matiz en gran medida: todas las versiones concuerdan por un lado en atribuir a Innana un papel activo en el episodio, y por otro en asignar a An una actitud desconfiada frente a las ocurrencias de aquella. La pregunta, o afirmación negativa, que acabamos de discutir sigue a la peroración en la que el dios del cielo enuncia la ineptitud del Toro Celeste para desenvolverse sobre la tierra, ya que se trata de una entidad celeste, cósmica.

Esta reacción, que sólo se verá superada por la amenaza de la diosa en l. 17, se corresponde con la de una deidad preocupada por el buen funcionamiento de las cosas y el buen hacer de sus colegas en la sociedad divina —una caracterización que recuerda,

²²⁷ Pese a que una primera lectura sugiere que el hablante —el dios uranio— sea también el agente de este verbo, la atribución del envío a Innana casa perfectamente con el desarrollo de la trama: no sólo es ella quien realiza el requerimiento a An —constituyéndose así en «causa última» del descenso del Toro Celeste—, sino que en ll. 55-56 la vemos ejecutar efectivamente su propia petición, esto es, tomar al Toro por las riendas y bajarlo a la tierra.

²²⁸ El texto de Ni y Nl está roto en este punto, por lo que no se los puede tomar en consideración.

²²⁹ Jagersma 2010: 561-562, con ejemplos.

aun si lejanamente, a la que poseía en *Atraḫasīs*. Desde una perspectiva similar se puede contemplar su reacción a la entrada en escena de la sollozante Innana, a quien interroga sobre la razón de sus lágrimas: lú-tur-ĝu₁₀ a-ba-kam ér lù-lù-e a-ba-kam sí[g] g[ur₄-gur₄]-re-en “Hija mía, ¿por quién lloras, por quién sollozas?” Esta preocupación, de tintes paternales²³⁰, corrobora la presentación del dios como un ser justo a la vez que prudente, en consonancia con su función de *pater familias* divino: tanto en lo que concierne el bienestar de Innana como el del Toro Celeste o, eventualmente, el de la ciudad de Uruk y su monarca, el dios uranio se muestra preocupado al mismo tiempo que receloso de soluciones precipitadas.

El segundo de los textos sumerios a reseñar forma parte de *Innana y Ebiḥ*, composición que canta la expedición de la diosa contra la cadena montañosa homónima en el noreste de Mesopotamia. Un largo pasaje (ll. 52-131)²³¹ describe la visita de la diosa a la morada celeste de An y la subsiguiente conversación entre ambas divinidades. Innana empieza enumerando los beneficios que recibiera del dios del cielo, quien la exaltó a una posición de poder sin igual (ll. 65-78), para a continuación afirmar (l. 81) que su intención es «extender su nombre (el de An)»: an lugal mu-zu zag kalam-ma gu-gen₇ ga-an-ši-bad “¡Rey An, voy a extender tu nombre hasta²³² las fronteras del país (de Sumer), como si de un hilo se tratara!” De este modo, tanto para su propia gloria como para la de su benefactor, la falta de temor por parte de la cadena montañosa llamada Ebiḥ²³³ resulta, según la diosa, intolerable: irá a la batalla contra ella, la derrotará, talará y quemará los bosques que la cubren, y finalmente el monte habrá de reconocerla como soberana (ll. 109-110). Pero la respuesta de An choca de frente con sus pretensiones (ll. 111-128):

- 111 an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄ mu-na-ni-ib-ge₄-ge₄
- 112 lú-tur-ĝu₁₀ kur-re al bí(-in)-dug₄ šag₄-bi a-na ab-ak
- 113 ^dinnana-me-[en] kur-re al bí(-in)-dug₄ šag₄-bi a-na ab-ak
- 114 ḥur-saĝ ebiḥ^{ki}(-a)-ke₄ al bí(-in)-dug₄ šag₄-bi a-na ab-ak
- 115 ki-gub diĝir-re-e-ne-ke₄ ní ḥuš im-da(-an)-ri
- 116 ki-tuš kug ^da-nun-na-ke₄-ne su-zi im-du₈-du₈
- 117 ní-bi ḥuš-a kalam-ma mu(-un)-ri
- 118 ḥur-saĝ-ĝá ní me-lim₄-bi ḥuš-a kur-kur(-ra) mu(-un)-ri
- 119 sukud-rá-bi an-na šag₄-bi nir mi-ni-ib-è
- 120 ^{ĝeš}kiri₆ mú-bi gurun im-lá giri₁₇-zal im-du₈-du₈
- 121 ĝeš maḥ-bi tùn an-na im-sá u₆ di-dè ba-gub
- 122 ebiḥ^{ki}-a (ĝeš) an-díl pa mul-mul-la-ba ug tab-ba mu-lu
- 123 šeg₉ lu-lim-bi ní-bi-a mu(-un)-lu

²³⁰ Sin que eso signifique que se pueda extraer del uso de lú-tur-ĝu₁₀, como del de a-a-ĝu₁₀ por parte de Innana algunas líneas más abajo, una relación filial entre las dos divinidades. Es posible que ambos términos se utilicen como muestras de cariño y respeto respectivamente (cf. *supra* §2.4.4).

²³¹ Ed. Attinger 1998: 170-177; ETCSL 1.3.2; Delnero 2006: 2316-2342 (partitura ya parcialmente obsoleta). Cf. asimismo las traducciones de Bottéro/Kramer 1989: 220-224; Attinger 2015b: 41-43; id. 2015c: 357-361; id. 2019a: 3-7; Foster 2016: 343-345. El texto sumerio que presentaremos aquí de las líneas relevantes ha sido elaborado por el presente autor, tras cotejar las fotografías y copias disponibles.

²³² La noción direccional aparece confirmada por el prefijo verbal terminativo /-ši-/, pero la ausencia de su análogo /-še/ tras zag kalam-ma llama la atención.

²³³ La sierra de Ġabāl Ḥamrīn, en el noreste de Iraq.

124 am-bi ú lu-a mu-un-gub
 125 taraḥ-bi ḥa-šu-úr ḥur-saġ-ġá(-ka) e-ne sud^{ud}-bi im-me
 126 ní-bi ḥuṣ-a nu-mu(-un)-da(-an)-kur₉-kur₉
 127 ḥur-saġ-ġá me-lim₄-bi ki-sikil^dinnana saġ nu-mu-un-ne-ġá-ġá
 128 ur₅-gen₇ ḥu-mu(-un)-na-ab-bé

111 An, el rey de los dioses, le respondió:
 112 “Mi niña, reivindicas la montaña, pero su intención, ¿qué (te) hizo?²³⁴
 113 eres Innana: reivindicas la montaña, pero su intención, ¿qué (te) hizo?
 114 reivindicas la sierra de Ebiḥ, pero su intención, ¿qué (te) hizo?
 115 La estancia de los dioses está envuelta en un esplendor terrible;
 116 la morada de los santos Anuna está llena de temor.
 117 Su aura es tremenda, se extiende por todo el país;
 118 el aura, el resplandor de la cordillera es terrible, se extiende por el mundo
 entero.
 119 Erguido, formó arcos²³⁵ en medio del cielo;
 120 sus huertos exuberantes están repletos de frutos, rebosantes de opulencia;
 121 sus altos árboles alcanzan los bigotes del cielo, se prestan a la admiración.
 122 Bajo los árboles protectores de ramas frondosas de Ebiḥ²³⁶ se multiplican los
 leones unos junto a otros;
 123 bajo su aura pululan carneros y ciervos;
 124 sobre la espesa hierba se alzan toros;
 125 bajo los cipreses de la cordillera se aparean los chivos.
 126 A través de su aura tremenda no podrás penetrar;
 127 al resplandor de la cordillera, joven Innana, no te puedes oponer.”
 128 Así le hablaba.

En las líneas que siguen (129-131) Innana, sin responder, dará muestras de su descontento con esta respuesta enfadándose (libiṣ bala, l. 129) y echando abajo las puertas de su arsenal. Más adelante la diosa hará abiertamente caso omiso del parecer de An, se enfrentará a Ebiḥ y lo domeñará. Pero las palabras del dios del cielo conservan pese a ello su importancia: señala no sólo la prestancia de la montaña, que alcanza la morada misma de los dioses y se abate sobre todas las tierras, sino también la lujurante fertilidad que caracteriza su población vegetal y animal.

An advierte a Innana del peligro (o las dificultades) que le supondría enfrentarse a Ebiḥ, puesto que el aura terrible (ní ḥuṣ) y el brillo (me-lim₄) de ésta constituyen obstáculos considerables; al mismo tiempo recalca la vitalidad de los animales y plantas

²³⁴ Para la segunda parte de los versos 112-114 seguimos a Attinger (2019: 7⁵⁸: “peut-être ‘son sens, qu’est-il fait?’”). Compárense las traducciones previas: Bottéro/Kramer 1989: 223: “Mais pourquoi?”; Attinger 1998: 175: “mais qu’a-t-elle [=la montaña] donc fait?”; ETCSL 1.3.2: “what is she [= Innana] taking on?” Attinger 2015b: 43 y 2015c: 360: “was macht es aber für einen Sinn?”

²³⁵ Cf. Attinger 2019a: 4³¹. Preferimos sin embargo traducir «arco» en plural, ya que ḥur-saġ significa propiamente no «montaña» (en el sentido de una Peña aislada), sino «sierra, cordillera» (Steinkeller 2007: 223-230), en aparente consonancia con la orografía del Ġabāl Ḥamrīn (Bottéro/Kramer 1989: 226; Maisels 1993: 126).

²³⁶ Optamos aquí por leer ebiḥ^{ki}-a (ġeš) an-díl pa mul-mul-la-ba como una construcción de genitivo anticipado (/ebiḥ-ak/).

que en ella moran –sin duda un producto del poderío de la sierra de Ebiḫ. El dios parece pues mostrarse preocupado por el destino de Innana en caso de ir ésta a la batalla, y haciendo gala de prudencia frente al ímpetu desmedido de la diosa, no obstante ella pretenda conquistar Ebiḫ en su nombre (l. 81, cf. *supra*), trata de hacerla desistir –sin éxito, como ocurriera en *Gilgameš y el Toro Celeste*. Esta reacción, sorprendente para la mayoría de investigadores, se ha interpretado generalmente en términos estrictamente políticos²³⁷; nos parece sin embargo inconcebible –como sucediera con *Atraḫasīs*, cf. *supra*– que la inserción de un mensaje político se hiciera sin tener en cuenta la teología subyacente a los distintos númenes y a expensas de la armonía del resultado final.

Se puede ir más allá incluso, y preguntarse el porqué de las referencias a los árboles y animales que pululan sobre las laderas de Ebiḫ. Ciertamente han de considerarse como un signo de la potencia vital de la cordillera en cuestión, que contribuyen a caracterizarla como un enemigo no despreciable. Nada impide sin embargo ver en esta digresión una preocupación por el devenir de ese vergel que Innana se dispone a arrasar²³⁸; una perspectiva «conservacionista» que no excluye la previamente mencionada, y que incide en la misma presentación del dios uranio como un personaje sensato y meditado²³⁹.

Resulta posible completar el panorama ofrecido por estos textos, así como por *Atraḫasīs*, con la versión acadia del encuentro entre Anu y Eštar a cuenta del Toro Celeste en la versión ninivita del *Gilgameš*, contenida en la tablilla VI. Cuando la diosa se presenta ante Anu quejándose del comportamiento del monarca de Uruk, aquél le responde (*Gilgameš* BE VI 87-91)²⁴⁰:

- | | |
|----|---|
| 87 | <i>Anu pāšu īpuš-ma iqabbi</i> |
| 88 | <i>izakkara ana rubūti Eštar</i> |
| 89 | <i>aba lā atti tegrī šarra Gilgāmeš</i> |
| 90 | <i>u Gilgāmeš umannā pišātīki</i> |
| 91 | <i>pišātīki u errētīki</i> |
| 87 | Anu abrió la boca para hablar |
| 88 | (y) dijo a la princesa Eštar: |
| 89 | “¿Cómo? ¿No te meterías tú con el rey Gilgameš, |
| 90 | y entonces Gilgameš profirió contra ti insultos – |
| 91 | insultos y ofensas?” |

La respuesta del dios uranio da cuenta de su conocimiento del carácter de su compañera de Uruk, lo que lleva a presumir –no sin mucho desacierto– el origen de la pelea en un despropósito cometido por Eštar. Anu no se muestra convencido por las

²³⁷ Wilcke 1993: 48-49. Cf. asimismo el estudio detallado en Zgoll 2000: 83b-86b.

²³⁸ ¿Tal vez de modo análogo a como se preocupaba en *Gilgameš y el Toro Celeste* (l. 47 del pasaje citado más arriba) por los pastos del Toro?

²³⁹ Si hemos de entender la negativa de Anu bajo el prisma de un descontento con la política de los reyes de la dinastía de Acad, resulta igualmente llamativo que precisamente en boca de Anu se coloque la preocupación por (presumiblemente) las repercusiones de las campañas de conquista sobre la población de las otrora independientes ciudades sumerias (Zgoll 2000: 86): de manera aunque sea secundaria, se atribuye al dios del cielo una preocupación por la situación (resultante del conocimiento de ésta) de los habitantes de Sumer bajo el dominio acadio.

²⁴⁰ Ed. George 2003: 624-625.

acusaciones que ésta presenta, sino que, en su particular sabiduría, le hace ver su propia imprudencia. Si bien el énfasis de la réplica de la divinidad celeste se sitúa en un punto diferente de cuanto observáramos en su precursor sumerio (*Gilgameš y el Toro Celeste*)²⁴¹, no es difícil ver aquí un eco de la actitud sabia y responsable que apreciábamos en las otras composiciones.

Estos pasajes, pese a enmarcarse en un contexto alejado del de *Atraḥasīs*²⁴², presentan a un Anu no muy distinto en su obrar del que encontrábamos en esta última composición. El dios uranio se presenta, en abierto contraste con la actitud impulsiva tanto de Enlil como de Innana/Eštar, como partidario de la medida y la prudencia. Ni el Toro Celeste, ni la expedición contra Ebiḥ, ni la evacuación de los *paršū* (o el envío del Diluvio, visto *a posteriori*) han de ser necesariamente empresas beneficencias y/o exitosas, por lo que la actitud inicial del numen celeste es la de una comprensible reticencia. En todos los casos encarna una posición conservadora, preocupada por las repercusiones que la acción de otras deidades pueda tener en el orden del mundo y en el objeto de las mismas (el Toro Celeste, Ebiḥ, los Igigū rebeldes, de cuya situación real es conocedor. Pues su peroración sobre la naturaleza del Toro Celeste o sobre la fauna y flora de Ebiḥ dan cuenta de un conocimiento de la situación al que los otros númenes concurrentes no parecen alcanzar, y del que presumiblemente se deriva su actitud prudente –y lo mismo puede afirmarse de su análisis del conflicto entre Eštar y Gilgameš en la recensión reciente del poema referido a éste último.

Cabe traer a colación dos pasajes de la himnica sumeria consagrada al dios del cielo, que contribuyen a apuntalar la visión aquí expuesta. Una plegaria compuesta por cuenta de Rīm-Sîn de Larsa (UET 6/1.102 = *Rīm-Sîn C*) enuncia una serie de atributos de Anu, entre los que se encuentra «experto en todo» (*níg-nam gal zu*, l. 7)²⁴³. Un himno algo más antiguo, comisionado por Ur-Ninurta de Isin (*Ur-Ninurta E*), presenta a Anu, única divinidad mencionada por su nombre en toda la composición, como *diĝir gal an-zu* “el dios experto” (l. 10)²⁴⁴. Estos apelativos evocan una dimensión sabia de la personalidad del dios, de la que no podemos evitar ver un reflejo, más o menos reelaborado literariamente, en su actuación tanto en *Atraḥasīs* como en los otros pasajes aducidos más arriba²⁴⁵.

Así pues, creemos posible afirmar la existencia de un modo de ejercer la soberanía divina propio de Anu, diferenciable claramente del que caracteriza a Enlil. En dicha *ars regendi* la sapiencia práctica propia de un cabeza de familia, así como una actitud mesurada y prudente ante los problemas y deseos de otras divinidades, ocupa un lugar preeminente.

²⁴¹ Anu no muestra aquí preocupación alguna por el Toro Celeste; de las ll. 103-105 de la misma tablilla se desprende sin embargo un cierto desvelo por los efectos que la ira de Eštar pueda tener sobre la población de la ciudad.

²⁴² Aquí la relación se establece entre dos deidades de rango distinto, ya que Innana no se sitúa en la misma posición de dominio que Anu o Enlil (cf. *infra* §3.5), mientras que la actitud «paternal» de Anu se desvanece ante Enlil.

²⁴³ Cit. *infra* §3.7.3.

²⁴⁴ Cit. *infra* §3.7.3.

²⁴⁵ Ciertamente *gal zu* «experto, sabio» se encuentra frecuentemente en la literatura sumeria como epíteto divino, pero nunca –hasta donde hemos podido comprobar– predicándose de Enlil (cf. la búsqueda «gal-zu» en ETCSL).

3.2.5. Recapitulación

La cuestión de la relación entre la soberanía encarnada por Anu y la atribuida a Enlil, pese a no haber suscitado investigaciones exhaustivas, es crucial para entender el funcionamiento del panteón mesopotámico en época paleobabilonia y, por extensión, en la totalidad de los milenios tercero y segundo. Más allá del fenómeno en apariencia extraño que constituye la concurrencia de dos figuras divinas en la cúspide del panteón, y cuyo origen histórico está lejos de esclarecerse (§3.2.2), lo cierto es que el sistema que puede observarse en las fuentes del período paleobabilonio es el de una compartimentación de las funciones soberanas, división fundada sobre una lógica propia.

No obstante las dificultades para siquiera hipotetizar la razón exacta para la coexistencia de dos divinidades supremas, con un papel en general más activo del dios de Nippur –se tratara ora del resultado de la convergencia de tradiciones separadas, ora de un rasgo propio de la cosmovisión mesopotámica *ab initio*–, de los textos discutidos en los apartados anteriores se infiere la existencia de un sistema complejo y coherente dentro de dicha complejidad. Pese a la mayor y más activa presencia de Enlil en el conjunto de la literatura tanto sumeria como acadia, el hecho de que tanto él como Anu aparezcan como soberanos divinos se debe a que ambos lo son, plena aun si distintamente.

Ambos númenes se constituyen en referentes últimos de la autoridad tanto divina como humana, por lo que no resulta extraño verlos evocados conjuntamente (§3.2.3). Y sin embargo son las diferencias entre ambos las que permiten discernir la estructura subyacente a las concepciones mesopotámicas de la soberanía divina. En el apartado precedente creemos haber podido demostrar que el «reparto de tareas» entre una y otra divinidad obedece a criterios muy precisos: por un lado, cada numen supremo se hace cargo de una de las mitades del universo (Anu el cielo, Enlil la tierra); por otro, esta división espacial se superpone a otra temporal, por la que el ejercicio de la realeza sobre el conjunto de los dioses, desempeñado habitualmente por Enlil, se transfiere automática, pero al mismo tiempo sólo interinamente, a Anu en cuanto aquél se ve incapacitado por alguna razón –reflejando probablemente la precedencia de Anu sobre el resto de dioses en el universo primigenio–; por último, se puede apreciar una clara diferenciación entre la personalidad de uno y otro numen, caracterizando al dios celeste como un padre sabio, prudente e incluso bondadoso –rasgos éstos que no parece compartir Enlil.

Tanto la primera como la segunda de estas características se guardan relación con el hecho de que sea éste último dios, y no Anu, el monarca divino a todos los efectos –no obstante la divinidad celeste sea nombrada con precedencia en prácticamente todas las ocasiones, como respondiendo a una primacía de honor. Como afirmábamos más arriba, el hecho de que Enlil se trate de una deidad terrícola y se ocupe por consiguiente del gobierno de la mitad inferior del cosmos concuerda con que ocupe una posición más visible y ostentosamente soberana en el culto y la teología. Como divinidad cuyo ámbito de actuación directa es la parte del mundo en la que habitan los hombres, su influencia sobre la vida de éstos ha de ser necesariamente mayor. Por ello, no nos parece descabellado considerar este carácter terrestre de Enlil como una de las razones

que lo auparon a la posición de monarca divino con la que hace su aparición a mediados ya del tercer milenio²⁴⁶.

Por el contrario, el reparto «cronológico» entre los reinados de ambos númenes constituye con toda probabilidad una teorización *a posteriori* de este reparto. Puesto que Anu es la única deidad cuya posición, en los milenios tercero y segundo, es teóricamente idéntica a la ostentada por Enlil, es de lógica que se le atribuya una suerte de «regencia» durante los períodos en que éste último se halla incapacitado para ejercer sus funciones (cf. *Anzû, Atrahāsīs*). Estos episodios presuponen la existencia en la realidad del culto y la religión de la diarquía Anu-Enlil, como confirma el invariable retorno de éste a su oficio tras cada crisis.

Al tercero de los repartos no se le puede atribuir una relación directa con el origen histórico de la relación entre las dos divinidades o con su mayor o menor correspondencia con la religión contemporánea realmente existente. Puesto que la caracterización de Anu como padre prudente y bondadoso se encuentra en varias composiciones distintas, nos parece verosímil vincular (al menos el núcleo de) este concepto a la personalidad *original* del numen. Ha de señalarse a este respecto que, si bien desechábamos más arriba la idea de que la presentación de los dioses constituya meramente un artificio literario y/o propagandístico, la posibilidad de que los rasgos distintivos de sus respectivas personalidades se exageraran por razones no necesariamente teológicas aparece como igualmente verosímil. Específicamente en el caso de *Atrahāsīs* se ha postulado una crítica hacia la institución monárquica, o más bien hacia algunos de sus abusos, encarnados en la figura de Enlil y su comportamiento en dicha composición²⁴⁷. De ser así, cabría la posibilidad de que los rasgos bondadosos de Anu se hubieran enfatizado no sólo para poner de relieve la locura de Enlil, sino para reafirmar asimismo un modelo diferente, «ideal», de realeza. El contraste entre Anu y Enlil sería pues parangonable al existente entre los monarcas legendarios, «ideales», del pasado y sus sucesores actuales, cuya brutalidad e injusticia podían, llegado el caso, hacerse sentir sobre los lectores oyentes del poema. A falta de ulteriores pruebas que puedan corroborarla, una tal hipótesis debe sin embargo mantenerse en el plano de la especulación.

Las observaciones aportadas en el presente apartado no buscan ser exhaustivas: una apreciación detallada de la concepción de la soberanía divina en Mesopotamia y de su articulación en las figuras de Enlil y Anu excede con creces los límites y objetivos de este estudio, pues requeriría de un análisis de *todas* las fuentes relativas a estos númenes a lo largo de toda la historia de esta civilización. Creemos sin embargo que las consideraciones aquí llevadas a cabo pueden contribuir a una mejor comprensión del imaginario religioso mesopotámico en lo que atañe a su cúspide.

²⁴⁶ Un factor sin duda entre otros muchos (como el proceso de convergencia de los panteones locales o la riqueza alcanzada por el clero de Nippur, entre otros), que tal vez fueran incluso más importantes en función del momento histórico.

²⁴⁷ Wilcke 1993: 70-71; id. 1999: 103-105.

3.3. Anu, (Enlil,) Enki/Ea

De cuando en cuando aparece en la bibliografía acerca de la antigua religión mesopotámica la afirmación de que, a la cabeza del panteón clásico (esto es, antes de la promoción de Marduk hacia finales del segundo milenio), se encontraba una tríada compuesta por Anu, Enlil y Enki/Ea²⁴⁸; algunos autores matizan esta afirmación vinculando este grupo de deidades a una tétrada en la que se hallaría incluida la «diosa-madre», de la que la tríada suprema constituiría bien la base, bien una evolución²⁴⁹. La relación de Anu con la divinidad acuática Enki/Ea –de la que la dimensión familiar fue contemplada ya precedentemente (§2.4.3)–, considerada uno de los númenes de más alto rango junto a Anu, Enlil y la «diosa-madre», debe asimismo estudiarse ante el contrapunto que nos ofrecía la «diarquía» divina que analizábamos en el apartado anterior.

3.3.1. El carácter soberano de Enki y su relación con Anu

La importancia de Enki (más tarde bajo el teónimo acadio Ea) en el panteón de los milenios tercero y segundo es indiscutible²⁵⁰. Si bien las razones históricas de tal importancia son difíciles de discernir, no cabe duda de que la antigüedad de su culto en Eridug da cuenta de una consideración no desdeñable ya desde la prehistoria²⁵¹. Tanto es así, que algunos autores han atribuido a este dios la primacía (junto a Anu) en el panteón sumerio *original*, habiéndose supuestamente transferido este honor más tarde (en la primera mitad del tercer milenio) a Enlil –o, cuanto menos, se han querido identificar dos tradiciones teológicas contrapuestas, adscribibles una a Eridug y la otra a Nippur²⁵². Ante la falta de evidencia anterior a la mitad del tercer milenio, cualquiera de estas hipótesis permanece en el terreno de la especulación.

La literatura mesopotámica, y dentro de ella las piezas incluidas en nuestro corpus, nos describe en ocasiones la posición exaltada del dios de Eridug, que parece no estar muy alejada de la que ocupan Anu y Enlil. Dos pasajes de nuestro corpus merecen ser aquí señalados: la historiola del conjuro contra Lamaštu BIN 2.72 (nº 3.4) y varios episodios de *Atraḥasīs* (nº 1.2). Nos ocuparemos de ellos sucesivamente.

Nº 3.4:

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1 | <i>Anum ibnīši Ea urabbīši</i> |
| 2 | <i>pānī kalbatim išīmši Ellil</i> |
| | |
| 1 | Anu la engendró, Ea la crió |
| 2 | (y) Enlil le otorgó cara de perra. |

²⁴⁸ E. g. Bottéro 1987: 385; Bottéro/Kramer 1989: 64-65; Hrůša 2015: 25. Cabe señalar sin embargo que ya a finales del siglo XIX algunos autores atribuyeron a este grupo una génesis tardía (Jastrow 1898: 147-148; cf. también Deimel 1914: 32).

²⁴⁹ Bottéro/Kramer 1989: 64; Bottéro 1998: 109-110.

²⁵⁰ Para una caracterización de esta deidad en la literatura sumeria cf. más recientemente Espak 2015.

²⁵¹ Heinrich 1982: 24, Miglus 2013: 532a. Es posible que la precedencia del templo de Eridug frente al de Nippur en la Colección de himnos a los templos (cf. Sjöberg/Bergmann 1969: 17-18; ETCSL 4.80.1) se retrotraiga a esta circunstancia. La afirmación de Lisman (2013: 148) de que el ocupante original del templo de Eridug hubo de ser una divinidad femenina (probablemente Našše) es gratuita; lo mismo sucede con la presunción similar de Espak (2015: 190), quien sin embargo reconoce la naturaleza especulativa de su propia suposición.

²⁵² Un repaso exhaustivo a las discusiones a este respecto se puede encontrar en Espak 2015: 189-207.

Este texto es el único de la literatura acadia paleobabilonia en el que las tres deidades se presentan juntas y en secuencia, amén de colaborando en una empresa común. Podría pues verse como un testimonio no solamente del carácter augusto del dios de Eridug, sino asimismo de su situación en el mismo plano que Anu y Enlil, conformando una tríada. Ciertamente los tres númenes obran aquí como un grupo, y su relación como «creadores» con respecto a Lamaštu atestigua su común dignidad suprema. Cabe no obstante matizar parcialmente esta apreciación inicial. Como creemos haber mostrado en nuestra edición del texto (nº 3.4. nn. ad 1, 2), las intervenciones de cada divinidad obedecen a trasfondos míticos diferentes; por consiguiente, no podemos dejar de atribuir a esta historiola un carácter al menos parcialmente artificial. Y sin embargo, el hecho de que el autor del texto que se nos ha preservado optase por combinar tradiciones relativas a los tres númenes en un mismo pasaje da cuenta de un cierto vínculo entre sus respectivas funciones.

Más complejo es el panorama contenido en *Atraḫasīs*, representado por algunos de los pasajes aducidos más arriba acerca de la actuación de Anu y Enlil en este poema²⁵³, a los que ha de añadirse un pasaje del inicio mismo de la composición (nº 1.2 A 11-20):

- 11 *kūtam īhuzū lētiša*
- 12 *isqam iddū ilū izz[u]zzū*
- 13 *Anu īteli š[a]mēša(m)*
- 14 *[Ellil ī]huz eršetam ba 'ulātuššu*
- 15 *[šigāra(m) n]aḥbal tiāmtim*
- 16 *[itta]d[n]ū ana Ea naššīki(m)*
- 17 *[šūt Ani]m ilū šamēša(m)*
- 18 *[šūt Ea ana(?) A]psī [itt]ardū*
- 19 *[irteqqū . . . š]ū[t š]amā 'ī*
- 20 *[dulla(m) uša]z[bi]lū Igiḡ*

- 11 Cogieron el cubilete por el lado
- 12 los dioses, lo echaron a suertes (e) hicieron el reparto:
- 13 Anu subió al cielo;
- 14 [Enlil ad]quirió para su *dominio* la tierra;
- 15 [(y) el *pestillo* (y) la r]ed marina
- 16 se los [die]ron al noble Enki.
- 17 [Los de Anu]m subieron al cielo,
- 18 [los de Enki(?) ba]jaron [al A]psū
- 19 [Quitáronse del medio ... l]os d[el c]ielo
- 20 [(e) hicieron so]portar [la carga] a los Igiḡ.

así como aquéllos en los que se describe la vigilancia del universo durante las plagas que preceden al Diluvio, en los que las tres grandes deidades aparecen nuevamente juntas:

D 16-21, 30-35:

- 16 *iššur Anu(m) [Ad]ad elēnu*
- 17 *anāku aššur eršetam šaplītam*

²⁵³ Cf. *supra* §3.2.4: textos nº 1.2 B 99-131 y C 168-179.

18 *ašar Ea [i]llikū-ma*
 19 *iṭtur ull[a(m) a]ndurāra(m) iškun*
 20 *u[m]ašš[ar ana n]išt mišertam*
 21 *iš[k]u[n . . . i]na ašqulāl šamši(m)*
 (...)
 30 *iššur Anu(m) Adad elēnu*
 31 *anāku aššur eršetam šaplītam*
 32 *ašar atta ta[lli]kū-ma*
 33 *[taṭtur ulla(m) and]urāra(m) taškun*
 34 *[tuwaššer ana ni]št mišerta(m)*
 35 *[taškun . . . in]a ašqulāl [š]amši(m)*

16 “Anu vigilaría a [Ad]ad en lo alto
 17 (y) yo vigilaría la tierra baja.
 18 Allí [f]ue Enki:
 19 soltó el colla[r], instauró la [l]ibertad;
 20 li[b]er[ó] la abundancia [para la g]ente;
 21 co[l]oc[ó] ... e]n el torbellino del sol.”

(...)
 30 “Anu vigilaría a Adad en lo alto
 31 (y) yo vigilaría la tierra baja.
 32 Allí fu[is]te tú:
 33 [soltaste el collar], instauraste la [lib]ertad;
 34 [liberaste] la abundancia [para la gen]te;
 35 [colocaste ... e]n el torbellino del [s]ol.”

F 3-5:

3 *mīnam iššur Anum Adad [elēnu]*
 4 *u atta mīnam taššu[r eršetam] šaplī[tam]*
 5 *ašar anāku alli[k]*

3 “¿Por qué vigiló Anum a Adad [en lo alto]?
 4 Y tú, ¿por qué vigilast[e la tierra] baj[a]?
 5 Allí fu[i] yo.”

G 25-30:

25 *[išš]ur Anu(m) Adad elēnu*
 26 *[an]ā[k]u aššur eršetam šaplītam*
 27 *[aša]r atta tallikū-ma*
 28 *[ta]ṭtur ulla(m) andurāra(m) taškun*
 29 *[tuw]aššer ana ništ mišertam*
 30 *[taškun . . .] . . . ina ašqulāl šamši(m)*

25 “Anu [vigi]laría a Adad en lo alto
 26 (y) [y] vigilaría la tierra baja.
 27 [All]í fuiste tú:
 28 [sol]taste el collar, instauraste la libertad;

- 29 [libe]raste la abundancia para la gente;
 30 [colocaste ..] ... en el torbellino del sol.”

A partir de todos estos textos se puede constatar la posición preeminente de Enki, en términos cercanos a su yuxtaposición en el encantamiento contra Lamaštu. Los mismos lugares permiten sin embargo apreciar al mismo tiempo una diferenciación substancial entre la posición ostentada por el dios de Eridug y la de los númenes soberanos Anu y Enlil.

El reparto de áreas de influencia al principio del poema (A 13-16) coloca a Enki en un plano prácticamente similar: Anu se queda con el cielo, Enlil con la tierra y Enki con las aguas. Esta consideración se ve reforzada por otros pasajes posteriores: sólo unas líneas más abajo (17-18) los grupos de divinidades —designados simplemente como *šūt* «aquéllos (de)»— asociados a Anu y a Enki los acompañan a sus respectivas residencias, el firmamento y el Apsû, sugiriendo un paralelismo entre ambas deidades. Lo mismo sucede con ocasión del asedio al que los Igigû someten la residencia de Enlil: accediendo a la sugerencia de su lugarteniente Nuska, Enlil convoca a Anu y Enki a fin de resolver la crisis (B 101-103). Cada uno de ellos recibe un epíteto regio —respectivamente *šar šamê* «rey del cielo» y *šar Apsî* «rey del Apsû»— que lo coloca nuevamente en un plano de igualdad, a la par que evoca el reparto de jurisdicciones del prólogo. Más adelante aún, uno y otro dios deliberan junto a Enlil y contrubuyen, cada cual a su manera, a la resolución de la crisis²⁵⁴. Queda pues fuera de toda duda que el compositor de *Atraḥasīs* tenía a Enki por una divinidad de dignidad equivalente a la de Anu y Enlil.

Pese a todo ello, no puede afirmarse que el poema presente a Enki *exactamente* en los mismos términos que a los otros dos númenes. Ciertamente Enki se presenta como «la oposición» al gobierno errático del dios de Nippur²⁵⁵, y resulta por consiguiente lógico que su colaboración con éste sea limitada. Y, sin embargo, no creemos que la diferencia se deba achacar exclusivamente a la aparente rivalidad que este poema sitúa entre las acciones de uno y otro numen. Por una parte creemos haber mostrado con precedencia (§3.2.4) que la actuación de Anu a lo largo de la composición tampoco se puede alinear por completo con la del dios nippuriense, por lo que la posición de Enki, aun si mucho más extrema, no es tan peculiar como parece a primera vista. A ello ha de añadirse el hecho de que, ya desde el principio mismo de la epopeya (A 7-10), la breve lista de dioses presuntamente a cargo del gobierno divino excluye a Enki —no así a Anu y Enlil, que la encabezan—; más aún, el mismo elenco se reitera por dos veces (B 124-127, 136-139) una vez que Enki está ya presente en la reunión convocada a toda prisa por Enlil. La situación del dios de Eridug es pues ambivalente: participa, en virtud de una dignidad que se le presume altísima, en las deliberaciones, y de hecho será él quien más adelante ofrezca la solución al problema de los Igigû; no obstante, en ningún momento se cuenta «oficialmente» entre las deidades que ostentan el poder.

Su situación recuerda en cierto modo a la de la «diosa-madre»: ésta colabora estrechamente con él, desempeñando un papel de peso en la creación del ser humano

²⁵⁴ Cf. *supra* §3.2.4 sobre el papel «moderador» desempeñado por el dios del cielo.

²⁵⁵ Lambert/Millard 1969: 13; Bottéro/Kramer 1989: 600; Wilcke 1999: 87-88.

(*Atraḥasīs* I [174]-297²⁵⁶); asimismo se constituye en portavoz de los dioses cuanto éstos, tras el Diluvio, se percatan del efecto dañino que éste supone –el fin de las ofrendas por parte de los seres humanos– y arremeten contra su responsable Enlil (textos n° 1.2 H e I de nuestro corpus). Y sin embargo esta deidad, que amén de su papel –secundario pero importante, como el de Anu– en el presente texto constituye, junto a Anu, Enlil y Enki/Ea –con los que a menudo forma una tétrada en los textos literarios–, una de las figuras de mayor relevancia del panteón de los milenios tercero y segundo (cf. *infra* §3.4), está igualmente fuera del gabinete divino evocado al inicio del poema. Este paralelismo entre Enki y la «diosa-madre» llama todavía más la atención si se tiene en cuenta que la tétrada Anu-Enlil-Ninurta-Ennugi es insólita, no obstante obedezca a una lógica muy precisa: tanto Ninurta como Ennugi están estrechamente asociados a Enlil²⁵⁷, por lo que ejercen aquí de asistentes de los dos dioses mayores²⁵⁸. Da la impresión de que la vieja asociación de Enki y la «diosa-madre» con los dos dioses soberanos ha sido aquí substituida por otra ideada *ad hoc* con el objetivo de subrayar tanto el poder casi omnímodo de Enlil como la exclusividad de éste y Anu como poseedores de la autoridad suprema –no obstante la dignidad reconocida tanto al dios de Eridug como a la patrona de Keš.

La posición exaltada, pero al mismo tiempo subordinada a la de Anu y Enlil, en esta composición queda atestiguada en el reparto de áreas de influencia al que nos referíamos más arriba. Como creemos haber mostrado ya en el presente estudio²⁵⁹, tanto en esta partición como en su equivalente sumerio (en el prólogo de *Gilgameš, Enkidu y el inframundo*, ll. 11-13²⁶⁰) la posición de Enki se halla supeditada –al igual que la de Ereškigala en la otra composición– a la de los dos dioses supremos, quienes se reparten el cosmos en dos mitades y de los cuales Enki recibe su porción (lit. *ittadnū* “se la dieron”). Enki es pues una deidad de rango lo suficientemente elevado como para recibir uno de los niveles del universo como propiedad²⁶¹, pero no exactamente al mismo nivel que Anu y Enlil.

La intervención de Enki en el episodio del Diluvio y las plagas que lo preceden confirma esta situación: son Anu y Enlil quienes se ocupan de vigilar respectivamente cielo y tierra, sin más intervención del dios acuático que la propia de un intruso (n° 1.2 D, F, G, cf. *supra*). La reescritura observable en la recensión reciente del poema, donde se introduce un esquema tripartito, del que Enlil desaparece y donde cada estrato cósmico es custodiado por dos (grupos de) entidades (Si III r. 48-v. 3// x v. i 1’-11’, ii 2-19, 29-35²⁶²)

cielo → Anu y Adad

²⁵⁶ Numeración de las líneas según Shehata 2001: 57-82.

²⁵⁷ Sobre Ennugi cf. Lambert/Millard 1969: 147-148 n. ad 10; George 1990: 158.

²⁵⁸ En buena lógica cabría esperar la presencia de un «ministro» de Anu y otro de Enlil. La inclusión de dos deidades vinculadas a éste último –salvo que supongamos una improbable substitución(/confusión) entre Ninurta y el visir de Anu Ninsubur– está destinada verosímilmente a subrayar la preponderancia del dios de Nippur en la toma de decisiones, esto es, en el desempeño efectivo del gobierno.

²⁵⁹ Cf. n° 1.2 n. ad A 13-16, con discusión filológica; también §3.2.4.

²⁶⁰ Cf. nuestra transliteración y traducción en n° 1.2 n. ad A 13-16.

²⁶¹ Dejando de lado que su mención se fundamenta en gran medida en que sirve de avance del papel prominente que este numen desempeñará en la narración.

²⁶² Pasajes citados en n° 1.2 n. ad D.

tierra → Sîn y Nergal

mar → Ea y sus *laḥmū*/plantas (*šammū*)

obedece a una reinterpretación del reparto de jurisdicciones en el prólogo, como deja claro la referencia al «pestillo y la red del mar» (*šigara naḥbalu tâmti*) en el ms. x –en un sentido analógico al encontrado en *Enūma eliš*, a lo largo de las tablillas IV-Vi, donde se alude a un señorío de cada uno de los grandes dioses sobre sus respectivos niveles del universo. De ello se deduce una evolución entre la teología paleobabilonia subyacente a la redacción original y la de la versión reciente, donde la igualdad entre las tres deidades se ha completado.

Otros dos pasajes –prácticamente idénticos entre sí– de nuestro corpus confirman esta percepción. Tanto el prólogo del *Código de Hammu-rabi* como del de la inscripción *Samsu-ilūna A* ponen a los tres grandes dioses en relación con Marduk, a quien contribuyen a exaltar²⁶³:

Nº 4.1 A 1-15:

- 1 *inu Anum šīrum*
- 2 *šar Anūnakī*
- 3 *Ellil*
- 4 *bēl šamē*
- 5 *u eršetim*
- 6 *šā'im*
- 7 *šīmāt mātīm*
- 8 *ana Marūtuk*
- 9 *mārim rēštim*
- 10 *ša Ea*
- 11 *ellilūt*
- 12 *kiššat nišī*
- 13 *išīmūšum*
- 14 *in Igigī*
- 15 *ušarbiūšu*

“Cuando el augusto Anum, rey de los Anuna, (y) Enlil, señor de los cielos y la tierra, que determina los destinos del país, decretaron para Marduk, primogénito de Ea, el *enlilato* sobre todos los pueblos, magnificándolo entre los Igigū.”

Nº 4.2 1-9:

- 1 *inu Anum Ellil*
- 2 *šarrū ša šamē u eršetim*
- 3 *ana Marūtuk*
- 4 *[mā]rim rēštim ša Ea*
- 5 *ḥadīš ippalsūšum*
- 6 *bēlūt kibrāt arba'im*
- 7 *iddinūšum*
- 8 *in(a) Anūnakī*
- 9 *šumam šīram ibbiūšu*

²⁶³ Acerca de la relación de Marduk con Anu en el período que nos ocupa cf. *infra* §3.6.

“Cuando Anum (y) Enlil, reyes del cielo y la tierra, miraron con alegría a Marduk, [pr]imogénito de Ea, otorgándole el señorío sobre los cuatro puntos cardinales, pronunciando su excelso nombre entre los Anuna.”

Ha de notarse cómo el papel desempeñado por unos y otro es radicalmente diferente. Mientras que Anu y Enlil actúan como soberanos divinos de pleno derecho –epítetos regios incluidos–, la presencia de Enki/Ea es meramente pasiva: Marduk aparece denominado «su primogénito» (*mārum rēštum ša Enki*), sin que aquél intervenga en nada más. Ciertamente el hecho de que esta paternidad se emplee como «carta de presentación» de Marduk, una deidad prácticamente desconocida hasta aquel momento²⁶⁴, habla a favor de una alta posición ostentada por el dios de Eridug, pero no de una igualdad funcional con respecto a la soberanía de Anu y Enlil.

Un vistazo a otras fuentes de la misma época muestra que éstas concuerdan a grandes rasgos con el panorama que se infiere de nuestro corpus. Las inscripciones reales paleobabilonias sólo recogen la tríada Anu-Enlil-Enki/Ea (sin adición o interpolación de otras deidades) sólo en tres ocasiones (RIME 4.2.14.12 ll. 14-15; 4.2.14.13 l. 23; 4.2.14.17 l. 3), siempre por cuenta de Rīm-Sîn, último rey de Larsa. Al mismo monarca se deben las únicas referencias conocidas a este grupo de deidades en los registros de «nombres de año» –entre el vigésimo segundo y el trigésimo de su reinado²⁶⁵. Las inscripciones de épocas precedentes tampoco contienen alusión alguna a esta agrupación de dioses²⁶⁶.

Por el contrario, más adelante, durante la segunda mitad del segundo milenio, las inscripciones cassitas dan cuenta de una consolidación de la asociación de Enki/Ea a Anu y Enlil en cuanto divinidades supremas: así, la célebre inscripción de Agum-kakrime (vii 34-viii 22) sitúa a estos tres númenes a la cabeza de los dioses invocados en favor del soberano²⁶⁷; de modo similar, en un texto de Kurigalzu (*AfO* XXXII: 2, 4 ll. 8-10) se evoca la protección que estos tres númenes dispensan al soberano. Otras inscripciones resultan más ambiguas: un pomo de Ulam-Buriaš²⁶⁸ enumera, en las ll. 8-9, sucesivamente a Anu, Enlil, Ea, Marduk y Ninmah. Aquí nada separa a los tres primeros dioses de los otros dos, y los cinco parecen constituir un grupo compacto; al mismo tiempo, la comparación con los materiales contemporáneos apenas expuestos sugiere que ese orden refleja la consideración de Anu-Enlil-Enki/Ea como un grupo

²⁶⁴ Sobre Marduk con anterioridad al período paleobabilonio cf. Sommerfeld 1982: 19-33; id. 1989: 362b-363a; Lambert 2013: 249-251.

²⁶⁵ Cf. http://cdli.ox.ac.uk/wiki/doku.php?id=year_names. Compárense los nombres de año del monarca babilonio Abī-ešuh, en los que es la pareja An-Enlil la que aparece por doquier.

²⁶⁶ Según se infiere de las ediciones recogidas en RIME. Sería teóricamente posible ver un precedente en el exordio de la inscripción votiva de Lugalzagesi (mencionada más arriba, §3.1.1), del siglo XXIV a. C., ll. 13-18, donde el soberano se vanagloria del favor de estas tres deidades, nobradas en el orden acostumbrado. No obstante, varias otras divinidades son enumeradas a continuación (entre ellas Utu, Suen, Innana y Ninḫursaĝa), sin que sea por lo tanto posible aislar el grupo An-Enlil-Enki como una sección aparte. Además, ha de tenerse en cuenta que más adelante en el texto son sólo Enlil y An –en especial el primero– los númenes que se presentan como verdaderos benefactores del monarca en lo que a su poder y dominio sobre el mundo se refiere.

²⁶⁷ Cf. la edición en Oshima 2012: 240-241. La diferenciación entre la tríada suprema y el resto de divinidades (Diĝirmaḥ, Sîn, Šamaš, nuevamente Ea y Marduk) se establece por medio de la mención de sus consortes.

²⁶⁸ X2.1 según el catálogo de Brinkman (1976: 318).

Los textos literarios sumerios de los períodos neosumerio y paleobabilonio ofrecen en su conjunto una visión no muy disímil de la que se obtiene de la literatura acadia. Si bien algunos himnos regios de las dinastías de Ur III e Isin mencionan conjuntamente a An, Enlil y Enki, no se puede inferir de ello una asociación grupal entre las tres deidades. De este modo, el himno *Šulgi R* (ll. 85-90) presenta la secuencia An-Enlil-Enki-Nanna, de la que no obstante se desprende un paralelismo entre An y Enlil que sólo parcialmente resulta aplicable a Enki²⁷¹:

90 te envuelva como (con) una pura vestimenta *ba*.

330

además, por la común asociación a las insignias de la realeza: An a la corona (aga), Enlil al cetro (ĝedru) y Enki al trono (ĝešgu-za)²⁷³. Queda claro pues que estas tres divinidades son susceptibles de considerarse, bajo este prisma, como una suerte de tríada suprema. Un análisis más de cerca de los versos 85-87 permite empero apreciar una diferenciación entre las intervenciones de Anu y Enlil y la de Enki.

En puridad, la concesión de las esencias –un elemento de por sí relevante– constituye el único punto en común indiscutible de las respectivas intervenciones de las tres divinidades. En las líneas consagradas a los dioses de Uruk y Nippur se constata un paralelismo que abarca las frases en su conjunto: los dos verbos están contruidos por medio del prefijo modal inicial /ga-/, que denota una intención por parte del hablante –Ninlil en este caso– de llevar a cabo una acción²⁷⁴; los verbos mismos poseen un significado similar (bad y sud «alejar(se), extender(se), alargar(se)»), que en el presente contexto diviene prácticamente idéntico –la diosa pretende alargar los «días y noches» de las insignias del monarca, esto es, la duración de su reinado–; un tercer paralelismo se establece por medio de la contraposición entre ĝe₆ «noche» (l. 85) y ud «día» (l. 86), asociados respectivamente a cada uno de los dos dioses supremos, que se encuentran así encuadrados en el mismo marco conceptual. El paralelismo del verso dedicado a Enki con los otros dos es, más allá de la mención de otra insignia, puramente formal: una construcción de genitivo anticipado referenciada por el posesivo /-bi/, que, junto a una construcción gramatical prácticamente idéntica de la oración subordinada contenida en dicha construcción, y la común reduplicación de la raíz del verbo principal, vuelve las tres líneas similares en cuanto a la forma. Pese a ello, las diferencias anteriormente mencionadas apuntan a una distinción en un nivel más profundo; a esto se ha de añadir un diferente empleo de los prefijos modales (/ħa-/ en l. 87 frente a /ga-/ en los dos versos precedentes), del que se puede inferir un matiz en la actitud de la diosa, quien no aparece ya como causante directa del beneficio vinculado a Enki²⁷⁵.

La estructura del presente texto apunta pues a una concepción que ya vislumbrábamos en *Atraḫasīs*: Enki es una divinidad de rango muy elevado, partícipe del gobierno del mundo, y cuya dignidad y función soberana resulta en gran medida a la

cover your life”). Un empleo del *ħamtu* implicaría un uso intransitivo/estativo (cf. Jagersma 2010: 562), lo que resulta a todas luces inverosímil. Por otro lado, un empleo asertivo del prefijo /ħa-/ más *ħamtu*, aun si improbable por comparación con el resto de formas verbales del pasaje, no puede ser excluido por completo: los deseos e intenciones expresados por la diosa en ll. 85-87 pueden considerarse consecuencia de una bendición impartida ya por el dios lunar, patrono de Ur –capital del reino de Šulgi– y por consiguiente deidad vinculada estrechamente a su reinado. Esta interpretación, ciertamente hipotética, daría cuenta tanto de la unidad del texto como de la distinción entre la invocación de Nanna y las de los otros númenes.

²⁷³ Sobre las insignias y su asociación a determinadas deidades cf. Wilkinson 1986: 216-241.

²⁷⁴ Jagersma 2010: 569-572.

²⁷⁵ Sobre la diferencia de uso entre uno y otro prefijo cf. la exposición breve en Jagersma 2010: 571. Aquí interpretamos, siguiendo la lectura del ETCSL, la forma verbal como una construcción modal de *ħamtu* estativa. Una forma activa, con Ninlil como sujeto, requeriría de una raíz en *marû* con el sufijo de sujeto /-en/, lo que claramente no sucede aquí: la escritura *ge n₆-ge-e n₆* constituye una reduplicación destinada tal vez a imitar las de los dos versos anteriores –nótese que ni Attinger 2019b: 61a, ni *ePSD2* «gin [FIRM]» recogen esta escritura–, y un error escribal no parece la solución más adecuada. Por lo demás, un paralelismo estricto con las otras líneas, esto es, que presentara igualmente una intervención directa de la diosa, se podría haber conseguido más sencillamente reiterando el prefijo /ga-/.

que ostentan tanto Anu como Enlil; sin embargo, esta equiparación nunca es total, ya que la supremacía absoluta de éstos últimos es incontestada y de ella se deriva, en última instancia, la propia participación de Enki en el escalafón más alto de la jerarquía divina²⁷⁶. Dos textos, uno de redacción paleobabilonia y otro conservado al menos en manuscritos de este período, confirman y ofrecen una descripción más amplia de esta relación.

El primero de ellos es la autoalabanza de Enki en el poema *Enki y el orden del mundo*, que citábamos *in extenso* en un párrafo anterior (§3.2.4: ll. 61-80). En este pasaje el dios de Eridug se presenta a sí mismo en términos excelsos: es una «gran tormenta» (ud gal), el señor del país de Sumer (en kalam-ma), «inspector de canales de los palacios (= de los reyes)» (gú-gal parag-parag-gé-ne), el padre de todos los países (a-a kur-kur-ra), «hermano mayor de los dioses» (ses gal diġir-re-e-ne), «perfeccionador de la abundancia» (ĥé-ġál šu du₇), el «sigilario» (kišib-ġál) de las ods mitades del cosmos, la encarnación de la sabiduría (ġeštug, ġessal) del orbe (kur-kur), el «príncipe de los Anuna» (palil ^da-nun-na-ke₄-ne). Sin embargo, otros de los epítetos que se dedica indican claramente su dependencia del poder de otras deidades. De esta manera, mientras la descripción de su «cohabitación» y cogobierno con An y Enlil (ll. 74-76) utiliza a estos númenes como parangón y modelo de la soberanía del propio Enki, sugiriendo indirectamente una dependencia de aquéllos²⁷⁷, en otras líneas se hace referencia a la dependencia que el numen de Eridug experimente respecto a An, Enlil y la «diosa-madre». Del primero de ellos afirma Enki que “lo volvió ilustre” (pa è ma-ni-in-è, l. 63); al segundo lo constituye en fuente y origen de su propio poder (ll. 66-67), y más adelante, hacia el final de su discurso, atribuye su propia «crianza» a la «diosa-madre» evocada aquí con dos de sus nombres más corrientes (Nintur en l. 77, Ninhursagā en l. 78). La aparición de esta diosa obedece a buen seguro a su participación de la soberanía divina junto a Anu, Enlil y eventualmente Enki (cf. *infra* §3.4), y de la modalidad que aquélla asume se desprende una percepción de la divinidad en su función primaria de protectora de la maternidad. La mención de An y Enlil, por el contrario, se configura en el marco de una relación de poder, en términos casi políticos: estos númenes son responsables en última instancia de la posición elevada del dios de Eridug –An en un plano más genérico, Enlil en uno más específico. El hecho de que ambos aparezcan invocados a continuación uno de otro, así como esta similitud en sus intervenciones, a lo que ha de añadirse la afirmación ufana de Enki de que los acompaña en sus funciones, caracteriza inequívocamente a An y Enlil como *las dos* deidades propiamente supremas, de quienes el dios acuático depende en última instancia, no obstante su posición sea en gran medida asimilable a la de ellos.

²⁷⁶ Previamente (§3.1.1) mencionábamos *Išme-Dagān A*, donde Enlil y An, pese a ser seguidos inmediatamente por Enki, aparecen evocados junto a sus conorte –elemento éste que los diferencia del resto de divinidades allí enumeradas.

²⁷⁷ Dependencia que se ve acentuada por la disposición *geográfica* de este acompañamiento. Enki flanquea a An en el cielo y a Enlil en algún lugar de la mitad inferior del universo, (cf. *supra* §3.2.4), sin que se mencione en esta tarea en momento alguno su propio dominio acuático –al que se alude más arriba, en l. 67, en un contexto diferente. Esta ausencia no puede sino evocar el reparto de jurisdicciones del prólogo de *Atraḥasīs* (cf. *supra*), en el que le *tertium* representado por el elemento acuoso se presenta como una concesión de Anu y Enlil y no goza del mismo nivel que el cielo y la tierra que éstos acaparan.

El segundo pasaje a reseñar está contenido en el himno *Ur-Ninurta D*, y constituye una alabanza —esta vez en boca del poeta— a Enki en virtud de su relación con An y Enlil (ll. 6-20)²⁷⁸:

6 a-a-zu an lugal en nuĝun i-i ùĝ ĝar-ĝar-ra
7 me an ki saĝ kešé-bi-šè ma-ra-an-sig₁₀ nun-bi-šè mu-un-íl-e(n)
8 ^{id}idigna ^{id}buranuna^{na1}(KI) ka kug-ga du₈-ù níĝ giri₁₇-zal si-si
9 duggu sír-re a ħé-ĝál-la šúm-mu a-gàr a-gàr-ra šèĝ(-šèĝ)
10 ^dezinám ab-sín-na saĝ íl-íl-i ú-šem edin-na ^rdùg[?] x^r
11 pú-^{ĝeš}kiri₆ làl-bi ki tag-ga ter-gen₇ sud-sud-e
12 an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄ á-bi mu-e-da-a-áĝ
13 ^den-líl-le mu maĥ saĝ kug ĝál ní ĝál gurù^{ru}-ni
14 šu[?] ma-ra-an-ba en níĝ-nam ù-dúd ^den-líl bandà^{da}-me-en
15 an ki-a dili-ni diĝir-ra-àm dub-ús-a-ni ze₄-e-me-en
16 e-ne-gen₇ nam sig igi-nim-ma tar-tar-re šu-zu-šè ša-mu-^ru₈-ĝar
17 eš-bar zid ka-ta è-a-zu uru₁₇^{ru} dub-la-àm
18 ^dsá-bar-ra kur-zag til-la-aš ùĝ daĝal dúr-ru-na-ba
19 gu₇ naĝ-bi-šè im-da-kúš-ù-dè-en a-a zid-bi ze₄-e
20 en diĝir-bi-gen₇ nam-maĥ-zu me-tés im-mi-i-i-dè

6 Tu padre An, el rey, el señor que hace surgir la simiente y situó a la
humanidad,
7 te encargó la custodia de los poderes del cielo y la tierra, te elevó a (la
categoría de) príncipe.
8 De tener abiertas las santas fuentes del Tigris y el Éufrates, de llenarlas de
gozo,
9 de que las densas nubes den agua fecunda y lluevan sobre los campos,
10 de levantar a Ezinam en los surcos, de ... el verde en la estepa,
11 y de que los huertos, que sueltan sirope hasta el suelo, se agranden cual
bosques,
12 An, el rey de los dioses, te dio instrucciones.
13-14 Enlil, el señor que dio origen a todo, te asignó su excelso, noble y tremendo
nombre: ¡Tú eres un «Enlil joven»!
15 ¡Arriba y abajo sólo él es un (verdadero) dios, y tú eres su segundo!
16 Te encargas de determinar los destinos, al igual que él, la norte y al sur.
17 La decisión justa que sale de tu boca es augustísima.
18 Sabara, de la amplia gente asentada hasta los confines del extranjero,
19 de su sustento te ocupas: ¡eres su verdadero padre!
20 ¡Señor, (todos) alaban tu magnificencia como (la de) su dios (protector)!

Este pasaje, pese a diferenciarse del de *Enki y el orden del mundo* en cuanto a los elementos individuales, posee una característica en común con aquél, y que reviste una importancia capital: la atribución —no limitada a enunciados generales, sino especificada en mayor o menor medida— de los poderes del dios a una concesión de An y Enlil. La justificación mítico-teológica ofrecida es la misma: si en *Enki y el orden del mundo* An

²⁷⁸ Ed. Falkenstein 1950: 112-115, 139-142; ETCSL 2.5.6.2; Espak 2015: 92-93.

y Enlil eran respectivamente padre (a-a) y hermano mayor (pap) del dios de Eridug, en el presente texto el numen celeste repite epíteto (l. 6), mientras que la relación con Enlil se especifica a través del epíteto que recibe Enki: ^den-líl bandà^{da} «*Enlil iunior*»²⁷⁹. El texto explicita asimismo que las funciones desempeñadas por Enki no constituyen sino una delegación de An y Enlil: el primero le confía (sig₁₀, l. 7) la custodia de los *me*, lo eleva (íl, l. 7) y le da órdenes (á áĝ, l. 12); el otro le regala (ba, l. 14) su propio nombre –esto es, su condición suprema– y en l. 16 se declara que el cometido de eternizar los destinos Enki lo desempeña «al igual que él» (e-ne-gen₇) –esto es, en los mismo términos que Enlil. Los distintos ámbitos de poder atribuidos al dios de Eridug se corresponden con los de sus benefactores: de orientación en general más «naturalista» en el caso de An²⁸⁰, y más «jurídica» en el de Enlil²⁸¹. Este texto, especialmente cuando se lo compara con *Enki y el orden del mundo*, confirma pues la panorámica delineada hasta el momento: Enki es un dios de dignidad pareja a las de Anu y Enlil, supremo como éstos, y a cuyo mismo rango se ve exaltado, Y sin embargo, existe siempre una cierta diferenciación con respecto a éstos, que constituyen invariablemente la instancia última del poder en la cosmovisión mesopotámica clásica. El hecho de que Enki sea exaltado a una posición equiparable a la suya no hace sino subrayar esta diferencia – pues ni Anu ni Enlil parecen haber sido nunca objeto de una tal «promoción»²⁸².

Fuera del ámbito genealógico, la relación establecida entre Enki/Ea y el numen celeste resulta indisociable de la que éste último posee con Enlil en cuanto pareja de dioses soberanos. Enki comparte con ellos la condición suprema, pero muestra al mismo tiempo una cierta dependencia respecto de ellos. Así pues, la inmensa mayoría de las fuentes del período paleobabilonio, tanto las acadias como sus equivalentes sumerios, describen una cierta separación entre los dioses de mayor rango: por un lado Anu y Enlil, cuya supremacía es total; por otro, Enki y (como se verá en el próximo apartado) la «diosa-madre», cuya *dignitas* es prácticamente a la de los anteriores, pero cuya *potestas* queda condicionada a su concesión por parte de la díada Anu-Enlil²⁸³.

3.3.2. ¿Una tríada suprema?

Se puede así ver que la noción, devenida popular, de que el panteón mesopotámico clásico era presidido por un grupo de tres deidades supremas (Anu-Enlil-Enki/Ea), no puede sostenerse con base a los datos paleobabilonios. La mayor parte de las fuentes, en consonancia con la tradición sumeria heredada del tercer milenio, sitúa a Anu y Enlil como fuente última del poder en el cielo y la tierra (compárese *supra* §3.2.3); Enki posee ciertamente una posición comparable –originada probablemente ya en la prehistoria, como la antigüedad del culto en Eridug hace suponer–, pero, en la teología

²⁷⁹ Epíteto por otra parte característico de esta divinidad –cf. Espak 2015 *passim*; también G. Farber 1995: n. ad A 7'.

²⁸⁰ Con quien Enki parece haber compartido en cierta medida una supervisión de la fertilidad vinculada al agua (cf. *supra* §1.4.2).

²⁸¹ Sin embargo, frente a lo que veíamos en *Enki y el orden del mundo*, las referencias a la distribución geográfica de las respectivas jurisdicciones se hallan por completo ausentes.

²⁸² Si bien una línea de nuestro corpus puede entenderse precisamente en ese sentido –cf. *infra* §3.4.3.

²⁸³ A la evidencia analizada aquí *in extenso* cabe añadir *Išme-Dagān AC* ll. 1-2 (cf. Tinei 1995b: 18-19; ETCSL 2.5.4.29, con un análisis gramatical algo diferente), donde Enki parece ser objeto de una promoción similar.

que vemos reflejada en los textos literarios de la época que nos ocupa, su posición exaltada refleja al mismo tiempo una cierta subordinación con respecto a Anu y Enlil. No se puede hablar, pues, de un panteón presidido por tres divinidades de igual rango.

No obstante, del análisis ofrecido en el párrafo anterior se infiere igualmente que el proceso de conformación de la tríada Anu-Enlil-Enki, que sí parece haber operado en el período mediobabilonio, se estaba desarrollando ya durante la primera mitad del segundo milenio. Las inscripciones y nombres de año de Rīm-Sîn constatan la existencia de una tradición –por entonces ciertamente minoritaria– que asocia a estas divinidades en un plano de práctica igualdad –teniendo en cuenta que la concisión que caracteriza este tipo de textos no permite profundizar en la teología subyacente. Asimismo la estrecha asociación que une a Enki con los dos dioses soberanos, pesea a las diferencias entre el uno y los otros, en lo que concierne al ejercicio del poder (tal y como se puede inferir de *Atraḫasīs* o de *Šulgi R*) pudo haber constituido un punto de partida para posteriores evoluciones del imaginario mítico o de la reflexión teológica –sirva de ejemplo la reinterpretación del episodio de la vigilancia de los niveles del universo en los manuscritos recientes de *Atraḫasīs*. La confluencia de las tres figuras divinas en el ensalmo BIN 2.71 (nº 3.4 de nuestro corpus) puede asimismo enmarcarse en esta creciente asociación de Anu, Enlil y Enki como grupo.

En cualquier caso, las razones últimas de esta evolución se nos escapan.

3.4. Anu y la «diosa-madre»

Otra deidad que combina una posición exaltada en la sociedad divina con una relación estrecha con el dios uranio –y, por extensión, también con Enlil– es la figura (sincrética y poliédrica) conocida entre los asiriólogos como «diosa-madre». Bajo esta denominación se engloban una serie de divinidades femeninas estrechamente asociadas a la procreación (de dioses, hombres o animales), que parecen haberse fundido, al menos desde finales del tercer milenio, en una única figura divina²⁸⁴. Si bien en un apartado anterior (§2.4.6) nos ocupamos ya del parentesco establecido entre ella y Anu, la relación entre ambos númenes no se circinscribe a la esfera familiar, sino que posee connotaciones «políticas» bastante acentuadas. Como sucediera con Enki, un análisis de la vinculación entre ambas figuras divinas ha de situarse en el contexto de las relaciones mutuas entre el grupo de las deidades soberanos, que incluye a Enlil y, en buena medida, también al dios de Eridug.

3.4.1. ¿Vestigios de una tétrada?

Que, durante el tercer milenio y la primera mitad del segundo, la «diosa-madre», en sus diferentes advocaciones, formó parte del grupo de los «grandes dioses», componiendo junto a Anu, Enlil y Enki una tétrada suprema, es un hecho indiscutido²⁸⁵. Si más arriba afirmábamos con rotundidad que la tradición mesopotámica la presenta de manera consistente como hija del dios celeste, hacíamos asimismo alusión a la estrecha relación, filial y marital, que la diosa mantiene con los númenes de Eridug y Nippur. Este

²⁸⁴ Acerca de esta deidad cf. principalmente Edzard 1965: 103-106; Jacobsen 1973; Krebernik 1997; J. G. Westenholz 2013: 86-91.

²⁸⁵ Krebernik 1997: 512b; cf. asimismo Edzard 1965: 103-104.

parentesco posee asimismo ramificaciones en el ámbito de la soberanía divina²⁸⁶. La mitología mesopotámica del tercer milenio y de la primera mitad del segundo agrupa a menudo a Anu, Enlil, Enki y la diosa, constituyéndolos en númenes supremos –no obstante, como se vio ya en el apartado anterior, y también se verá en este, Enki y la «diosa-madre» nunca se encuentran exactamente en el mismo plano que Anu y Enlil.

Varias de las listas de dioses mencionadas con precedencia (cf. *supra* §3.1.1) presentan a la «diosa-madre» junto a Anu, Enlil y Enki, ocupando ora la tercera, ora la cuarta posición (listas de Genouillac [TCL 15.10] y *An=Anum*²⁸⁷, así como el texto n° 3.9 de nuestro corpus). En la *Lista de Nippur* el grupo de la «diosa-madre» ocupa la tercera posición (ll. 7-16), mientras que Enki sólo entra en escena en quinto lugar (ll. 22-26), entre Nanna e Iškur. Llama la atención por otro lado la presencia de una deidad femenina en tercer lugar en las listas presargónicas SF 1 e IAS 82. La inclusión de Innana en el primer caso resulta difícil de explicar²⁸⁸; en el segundo, cabe preguntarse si Ninlil aparece no tanto –o no sólo– como acompañante de Enlil, sino como una «diosa-madre» *sui generis*²⁸⁹. Lo mismo puede presuponerse verosímilmente de las maldiciones del *Código de Hammu-rabi*, encabezadas (XLIX 45-L 13) por Anu, Enlil, Ninlil y Enki/Ea, así como de enumeraciones similares encontradas en inscripciones reales paleobabilonias²⁹⁰.

En la literatura sumeria se encuentran otros ejemplos inequívocos de la posición suprema de este grupo de cuatro deidades. La *Narración sumeria del Diluvio*²⁹¹, los coloca primero como creadores de la humanidad (i 11'-12'):

- 11' an ^den-líl ^den-ki ^dnin-ḫur-saĝ-ĝá-ke₄
 12' saĝ geggeg-ga mu-un-dím-eš-a-ba

- 11' Cuando An, Enlil, Enki y Ninḫursaĝa
 12' hubieron creado a los *cabezas negras*.

y más adelante (iii 9'-10') aparecen como probables responsables del Diluvio:

- 9' an ^den-líl ^den-ki ^dnin-ḫur-saĝ-ĝá-k[e₄]
 10' diĝir an ki-ke₄ mu an ^den-líl mu-^ʾx^ʾ-[. . .]

- 9' An, Enlil, Enki y Ninḫursaĝa,

²⁸⁶ A mayores de la evidencia que mostraremos a continuación, llama la atención un ulterior elemento. Tanto Enlil como Enki poseen epítetos que denotan su carácter augusto, formados de manera similar con el prefijo /un-/ (acerca del cual cf. Edzard 1962; Attinger 1993: 156-157): respectivamente Nunamnir (cf. Cavigneaux/Krebernik 2001b) y Nudimmud (cf. iid. 2001a). Ahora bien, una inscripción presargónica (MC 14: pl. 36.1; cf. Marchesi/Marchetti 2011: 164-166, con bibliografía anterior) contiene el apelativo nu-nam-ama, construido aparentemente de modo paralelo a nu-nam-nir. Resulta más que atractiva la posibilidad de ver en él una denominación de la «diosa-madre» (Marchesi/Marchetti 2011: 166 n. ad 5), lo que contribuiría a reforzar la similitud de esta divinidad con Enlil y Enki.

²⁸⁷ Resulta llamativo que Hrůša (2015: 39⁺⁴⁵) omita a la diosa al enumerar las principales divinidades de esta última composición.

²⁸⁸ Bottéro (1998: 110) parece querer ver aquí no a Innana, sino a la propia «diosa-madre». Esta explicación se basa sin embargo en la pura especulación ya que presume una identificación –si no identidad– entre ambas figuras divinas a mediados del tercer milenio, de lo que no constan ulteriores pruebas.

²⁸⁹ Acerca de la identificación entre Ninlil y (algunos aspectos de) la «diosa-madre» cf. Krebernik 2000/2001: 455b, 460a.

²⁹⁰ Cf. RIME 4.2.13.13 39-40 (Warad-Sîn); 4.2.14.15 55 (Rīm-Sîn); 4.19.1.1 36-39 (Iddi(n)-Sîn).

²⁹¹ PBS 5.1. Ed. Civil (en Lambert/Millard 1969: 138-145, 167-172; Jacobsen 1981; ETCSL 1.7.4.

10' (y)²⁹² los dioses del universo, [juraron] por An y Enlil.
y enumeraciones similares se pueden encontrar en otros pasajes de las letras sumerias²⁹³.

Varios textos de nuestro corpus (n^{os} 3.9, 4.1) concuerdan pues con una tradición que parece haber estado anclada en las representaciones de lo religioso en Mesopotamia en torno al año 2000 a. C., de la que la literatura acadia debió de ser también partícipe. Otros textos acadios contemporáneos, a la par que atestiguan igualmente esta continuidad entre las tradiciones literarias sumeria y acadia, permiten matizar la posición exacta de la «diosa-madre» con respecto al rol supremo de los cosoberanos Anu y Enlil (cf. el siguiente apartado).

3.4.2. El dios del cielo y la «diosa-madre»

Como viéramos en uno de los apartados consagrados a Enki (§3.3.1), la inclusión de otras divinidades junto a Anu y Enlil en el puntal de la sociedad divina no implica necesariamente una equiparación total con aquéllos, que conservan en todo caso su condición de fuente y garantes últimos de la soberanía entre los númenes. Los pasajes reunidos en nuestro corpus en los que se aprecia la relación establecida entre la diosa y Anu ponen de manifiesto el estrato diferenciado, aun si muy próximo, en el que el uno y la otra se mueven.

La fuente más explícita sobre esta relación está constituida por los himnos a Mama recogidos en la *Sammeltafel* HS 1884 (n^o 2.4). En el verso de esta tablilla la diosa es exaltada, entre otras razones, en cuanto hija (*bukratum*) del dios uranio (n^o 2.4 B 7'-10'):

7' [. . .] . . *wāšibat Keš ellim*
8' [*massūtam šukām kī wālidīš tanittaš luzmur*
9' *Mama bukrat Anim wāšibat Keš ellim*
10' *massūtam šukām kī wālidīš tanittaš luzmur*

7' [...] .. la que habita la santa Keš,
8' [experta en la *es*]critura(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su
progenitor!
9' Mama, la primogénita de Anum, la que habita la santa Keš,
10' experta en la *escritura*(?), ¡así cante yo su alabanza, como con su progenitor!

Entre los motivos de su loa, que incluyen su residencia en el venerando santuario de Keš y su aparente destreza con la escritura, se presenta también su relación filial con Anu; este motivo se explicita ulteriormente en ll. 8' y 10', en las que el *kī wālidīš* sólo puede constituir nuevamente una referencia a la divinidad celeste²⁹⁴. Se presenta así un panorama no muy distinto del que encontrábamos con Nanāja (cf. *supra* §2.4.5), en

²⁹² Resulta difícil de determinar si «los dioses del universo» representa aquí un apelativo de los cuatro númenes mayores o se refiere al resto de divinidades, de quienes el primer grupo estaría diferenciado – verosímilmente con el objetivo de realzar su posición predominante. El doble empleo del ergativo parece apoyar esta última opción.

²⁹³ Krebernik 1997: 512b. Valga de ejemplificación la búsqueda «An, Enlil, Enki and» en el buscador del ETCSL.

²⁹⁴ Cf. n^o 2.4 n. ad B 8'//10'.

cuyo himno es su relación de familia con un numen de mayor rango, nuevamente Anu, la que justifica la condición exaltada que se tributa a la diosa.

La composición recogida en el recto de la misma tablilla incide en la misma concepción, precisándola al mismo tiempo. Su sección legible (recogida en el presente trabajo como n° 2.4 A) se divide en tres secciones_ ll. 6'-9' contienen lo que parecen ser un acto de adoración y una *Einführungsszene* en los que están involucrados el monarca terrenal, su dios personal y la «diosa-madre» bajo el nombre de Mama; en ll. 10'-11' encontramos una *traditio donorum* a la diosa por parte de Anu; y en ll. 12'-15' éste último prosigue sus concesiones, dirigidas en este caso al soberano terrestre. Los dones recibidos por la diosa en la segunda sección se corresponden con elementos naturales, no muy alejados de la dimensión naturalista de la diosa misma: los «montes de la tierra» (*šadu'ū eršetim*) y «la fuente de los ríos» (*nagab nārātīm*)²⁹⁵. El pasaje sugiere pues que la «diosa-madre» debe su cometido entre los dioses –casi se podría afirmar que su propia naturaleza– a una concesión por parte del dios celeste, constituido así en valedor y causaante de la grandeza de Mama. Así pues, la posición de la diosa en el seno de la sociedad divina, en sí misma exaltada²⁹⁶, se halla en última instancia supeditada a la supremacía del dios uranio, de quien aquélla depende, o cuanto menos se puede afirmar que ambas deidades, situándose *de facto* conjuntamente en una posición soberana, conservan una diferencia en favor de la divinidad celeste en el plano de una primacía de honor –del mismo modo que sucediera con Enki²⁹⁷.

Nuevamente las dos composiciones literarias de mayor entidad de nuestro corpus, *Atraḫasīs* (n° 1.2) y *Anzū* (n° 1.3), arrojan algo más de luz sobre la relación entre las posiciones respectivas de la «diosa madre» y de los dioses supremos Anu y Enlil, entre ellos a su vez estrechamente vinculados en estos contextos (cf. *supra* §3.2.4). Se mencionó ya con anterioridad (§3.3.1) el cierto grado de analogía presente entre los papeles desempeñados en la trama de *Atraḫasīs* por Enki y la diosa –no obstante las lógicas diferencias entre sus respectivas intervenciones. Conviene ahora prestarles atención de nuevo.

El primero de los episodios relevantes es el la creación del ser humano tal y como se recoge en la primera tablilla de *Atraḫasīs* (ll. [174]-297²⁹⁸). Enki ofrece la creación del género humano como solución a los problemas de los dioses, y encarga este cometido a

²⁹⁵ Cf. n° 2.4 n. ad 10'-11'.

²⁹⁶ Como se desprende del final del verso de la tablilla: en l. 20' es ella la que deja caer (*mušūšītum*) sobre el cielo y la tierra la abundancia (*hengallum*) y la que estuvo asimismo presente en su génesis (*mušūlittašnu* «la que los hizo nacer»); en ll. 21'-24', a lo largo de dos pareados casi idénticos, la divinidad es denominada *sankallat Igigī* «la principal de los Igigū» y *bāniat kallī* «la creadora de todos (ellos)». Cf. la edición del pasaje en Krebernik 2003/04: 16.

²⁹⁷ Nuevamente la misma tablilla incide en esta suerte de «subordinación», si no en la práctica, al menos sí en cuanto al orden lógico-temporal: no es difícil vincular el señorío de la diosa sobre la abundancia (cf. la nota precedente) y sobre las elevaciones montañosas (cf. v. iii' 12'//14': *bēlet gaššūtīm šadū'ī u huršānī* «la señora de los horribles, de montes y colinas»; asimismo el nombre ^dnin-ḫur-saĝ-ĝá «señora de las cadenas montañosas») con los dones ofrecidos por Anu en la composición recogida en el anverso, consistentes precisamente en los ríos causantes de la abundancia y las montañas que caracterizan a la diosa.

²⁹⁸ El. Lambert/Millard 1969: 54-65; con Soden 1978: 62-69; Shehata 2001: 57-82. Debido por una parte a la longitud del texto y por otra a su estado fragmentario en algunos lugares, nos abstenemos de reproducir aquí el texto en su totalidad. Remitimos, además de a las ediciones apenas mencionadas, a las traducciones a las que nos referíamos en el encabezamiento de n° 1.2.

la «diosa-madre», llamada alternativamente Mami, Nintur y Bēlet-ilī. En ll. 194-197, los dioses reunidos, aconsejados por el patrono de Eridug, transmiten el encargo a la diosa:

194 *attī-ma šassūru bāniat awīlūti(m)*
 195 *binī-ma lullā(m) libil abšānam*
 196 *abšānam libil šipir Ellil*
 197 *šupšik ilim awīlum lišši*

194 Tú eres la matrona, la creadora de la humanidad,
 195 ¡crea pues al protohombre, para que cargue con el yugo –
 196 que cargue con el yugo, con el mandato de Enlil:
 197 la carga divina llévela el hombre!

Sin embargo, ella rehúsa actuar por sí sola, reclamando la ayuda de Enki (ll. 200-203):

200 *ittījā-ma lā naṭû(m) ana epēši(m)*
 201 *itti Ea-ma ibašši šipru(m)*
 202 *šū-ma ūllal kalā-ma*
 203 *ṭiṭṭam liddinam-ma anāku lupuš*

200 No me es posible crear (sola):
 201 Enki posee el mandato:
 202 él lo purificará todo
 203 (y) me dará la arcilla para que yo la mezcle.

El acto de creación propiamente dicho, llevado a término por las dos deidades conjuntamente, prosigue en lo que queda del pasaje. En un determinado momento (ll. 244-248), los dioses en su conjunto –a juzgar por las formas plurales de los verbos– y verosíblemente encabezados por las divinidades supremas Anu y Enlil, proceden a exaltar a la diosa:

244 *išmū-ma anniam qabāša*
 245 *iddarrū-ma unaššiqū šēpīša*
 246 *pānā-mi Mami nišassīki*
 247 *inanna bēlet kala ilī*
 248 *lū šumki*

244 (Los dioses) oyeron estas palabras,
 245 se congregaron y le besaron los pies:
 246 “Antes te llamábamos «Mami»;
 247 ahora «Señora de todos los dioses»
 248 será tu nombre.”

Estos tres fragmentos permiten perfilar la función desempeñada por Mami en la primera parte del poema. La diosa, que no aparece en los elencos divinos del prólogo (no forma parte de la «tétrada de gobierno»: Anu, Enlil, Ninurta y Ennugi²⁹⁹, ni participa de las deliberaciones a consecuencia de la revuelta de los Igigū –en las que, junto a Anu y Enlil, participa Enki en igualdad de condiciones), surge de pronto como

²⁹⁹ Cf. n° 1.2 A y B, y asimismo §3.3.1.

figura relevante para la acción y como objeto de veneración por parte del resto de divinidades. El tercer pasaje citado más arriba presenta la posición excelsa de la diosa como consecuencia de su participación en la creación del ser humano: como «pago» – nótese la disposición agradecida de los númenes en l. 245– recibe de los dioses un nombre nuevo, que denota su pertenencia, a partir de ese momento, al estrato más elevado de la jerarquía divina: *bēlet-kala-ilī* «Señora de todos los dioses». Este título se corresponde con un nombre habitual de la diosa (*Bēlet-ilī*), por el que ésta fuera ya nombrada con precedencia (ll. 181//189). Esta correspondencia en la titulación caracteriza dicho pasaje como un probable episodio etiológico. Al mismo tiempo, esta elevación, caracterizada por la contraposición entre el viejo y el nuevo nombre de la divinidad, la coloca aparentemente en un plano relativamente inferior con respecto a Anu, Enlil e incluso Enki, al menos en lo referido a su punto de partida –ya que éstos no parecen haber sido destinatarios de «promoción» alguna³⁰⁰. No obstante, el resultado es idéntico: la «diosa-madre» se cuenta, al menos a partir de este episodio, entre las deidades de mayor rango.

Esta equivalencia no es total, en todo caso. Al igual que veíamos con Enki (§3.3.1), existe una cierta distinción con respecto a la posición ostentada por Enlil (y, por extensión, también por Anu). En l. 196 se menciona el *šipir Ellil* «el mandato/encargo³⁰¹ de Enlil», expresión que, por su equiparación con el yugo (*abšānum*), no puede sino referirse al trabajo desempeñado por los dioses de bajo rango, los Igigū, hasta ese momento. Enlil se constiuye no sólo –como sucede también más tarde con el Diluvio– en causante de los problemas que otras deidades habrán de solucionar, sino como divinidad situada en un plano relativamente superior, cuyas disposiciones iniciales son –para bien o para mal– el marco en el que deben moverse los restantes númenes³⁰². Anu no aparece mencionado en todo el episodio, si bien su condición suprema, compartida con Enlil (cf. *supra* §§ 3.2.4 y 3.3.1), invita a situarlo tácitamente en el mismo plano, aun cuando no en términos de responsabilidad directa. Por el contrario, la creación de la humanidad se muestra como una empresa privativa de Enki y la «diosa-madre»: las ll. 194-197 y 200-203 los muestran necesitándose mutuamente, y a lo largo de la faena son ellos dos –salvo intervenciones puntuales de los Igigū (ll. 233-234) y de las «diosas del parto» (*šassūrātum*, l. 251, ms. S ll. 9-13³⁰³)– los únicos protagonistas, situados a su vez en un plano de práctica igualdad entre sí.

³⁰⁰ El texto no permite establecer con total claridad si la narración atribuye a la «diosa-madre» haber sido objeto de una exaltación –análoga, se podría argüir, a la protagonizada por Marduk en *Enūma eliš*–, o si la aclamación de los dioses constituye un reconocimiento meramente honorífico, recalcando una situación ya existente. El uso de una oración nominal en l. 194 no permite precisar si la afirmación de Enki se refiere a un momento presente o a un futuro más o menos inmediato: *attī-ma ... bāniat awīlūti* “tú eres/serás (...) la creadora de la humanidad”, o incluso si la afirmación del dios de Eridug podría tratarse de un nombramiento (“tú habrás de ser...”). De modo similar, la mención previa del nombre Bēlet-ilī en ll. 181//189, aun si favorece de entrada la posibilidad de que la condición augusta de Mami precediera ya su entrada en escena en el episodio, puede haberse empleado a modo de anticipación o por motivos puramente líricos.

³⁰¹ *AHW* 2454b-246b; *CAD* Š₃ 73b-82b (en especial §§ 1, 3 y 5).

³⁰² Nótese en este sentido la noción de lejanía vehiculada por la alusión al *šipir Ellil*, que parece colocar al dios de Nippur en un empíreo alejado del ámbito en el que se mueven Mami y Enki.

³⁰³ Para los pasajes donde intervienen cf. asimismo Ceccarelli 2016: 31.

Una de las razones de este panorama se encuentra sin duda en que el episodio de la creación del hombre por estas dos deidades constituye un motivo independiente y con toda probabilidad precedente a la redacción de *Atraḥasīs*, como atestigua la existencia de la composición en lengua sumeria *Enki y Ninmah*, con la que el pasaje que nos ocupa posee notables paralelismos³⁰⁴, pero, pese a ello, no cabe pensar en una reutilización sin más del mito de la creación del ser humano por Enki y la «diosa-madre». El episodio, tal y como se narra en *Atraḥasīs*, se engarza perfectamente con el conjunto de la narración, y la posibilidad de que la conservación de la corresponsabilidad de las dos deidades³⁰⁵ fuera deliberada, entre otros motivos, debido al reconocimiento de la posición prácticamente equiparable que tradicionalmente ostentaban los dos númenes, no repugna a la razón. Se constituiría así un cuarteto supremo distinto del grupo Anu-Enlil-Ninurta-Ennugi, pero idéntico al vehiculado por la tradición sumeria: Anu, Enlil, Enki y la «diosa-madre», en el que sin embargo se observa una gradación: Anu y Enlil son los únicos dioses verdaderamente soberanos, mientras que Enki y la «diosa-madre» desempeñan, al menos en la primera parte del poema, el papel de auxiliares de un soberano (Enlil) incapaz de resolver el problema de los Igigū por sí mismo, y de otro (Anu) cuya actividad está circunscrita a momentos y circunstancias muy concretas (cf. *supra* §3.2.4): Enki como cerebro de la operación, Mami/Bēlet-ilī/Nintur como ejecutora, completan el panorama de la soberanía divina prolongando su capacidad de acción y, en consecuencia, garantizando su supervivencia.

El segundo episodio relevante incide en las mismas concepciones, aun si de manera menos directa. Está atestiguado por dos pasajes, n^{os} 1.2 H e I de nuestro corpus:

Nº 1.2 H:

- 51 *ēša(m) Anu(m) illikam bēl tēmi(m)*
- 52 *ilū mārūšu išmū siqiršu*
- 53 *ša lā imtalkū-ma iškunu a[būba(m)]*
- 54 *nišī ikmisu ana karā[ši(m)]*

- 51 “¿Adónde, Anu, marchó el que tomó la decisión?
- 52 Los dioses, sus hijos, hicieron caso de su dictado:
- 53 (él), que no deliberó y decretó el D[iluvio];
- 54 (que) reunió a la gente para el desas[tre].”

Nº 1.2 I:

- 36 *[inūm]a īkulū niqiam*
- 37 *[Nint]ur itbē-ma*
- 38 *napḥaršunu uttazzam*
- 39 *ēša(m) Anu(m) illikam*
- 40 *bēl tēmi(m)*

³⁰⁴ Cf. Bottéro/Kramer 1989: 194-195; Ceccarelli 2016 *passim* (cf. p. 2: “Hier hat der mythische Stoff der ‘Erschaffung des Menschen’ Eingang gefunden; dieser findet sich mit weingen Varianten auch in der akkadischen *Atra-ḥasīs*-Erzählung wieder”). Sobre la igualdad(/complementariedad) entre Enki y la «diosa-madre» en *Enki y Ninmah* cf. Green 1975: 133-134.

³⁰⁵ Teniendo en cuenta la importancia de Enki en el poema como contrapunto de Enlil y «solucionador de problemas», es muy plausible que, de haberse querido, se hubiese atribuido la creación del ser humano al dios de Eridug en exclusiva.

- 41 *Ellil iṭḥia(m) ana qutrinni(m)*
 42 *ša lā imtalū-ma iškunu abūba(m)*
 43 *ništ ikmisu ana karāši(m)*
 44 *ubla(m) pīkunu gamertam*
 45 *ellūtum zīmūšina i''adrū*
 46 *u šī iṭḥē-ma ana subbē rabūti(m)*
 47 *ša Anu(m) ilulu ip-pān qa[dmī]*
 48 *jattum nissas[sunu]*
 49 *lū šīmtī ibbā(m)*
 50 *lišēṣānni ina ne[l]me[nī]*
 51 *pānīja lipt[e]*
- 36 [Cuand]o (los dioses) hubieron comido de la ofrenda,
 37 [Nint]ur se alzó
 38 y se quejó (ante) todos ellos:
 39 “¿Adónde, Anu, marchó
 40 el que tomó la decisión?
 41 ¿Se acercó Enlil al incienso?
 42 (Él), que no deliberó y decretó el Diluvio;
 43 (que) reunió a la gente para el desastre.
 44 Decretasteis la destrucción
 45 sus (de la gente) rostros se ensombrecieron.”
 46 Ella misma se aproximó a las grandes moscas
 47 que Anu le colgara frente a los nú[menes]:
 48 “Mío es [su] lamen[to]:
 49 ¡(Anu) determin[ó] mi destino!
 50 ¡Que (ahora) me saque de [mi] aflicci[ón]
 51 (y) me alegr[e]!”

El fragmento H forma parte del lamento expresado por la «diosa-madre» – denominada Nintur (III iii 28) y Mami (III iii 33)– tras ver la humanidad, su creación, aparentemente destruida por completo por el Diluvio (III iii 34-iv 10); en medio de su dolor, se dirige a Anu para inquirirle sobre el paradero de Enlil, hacia quien no oculta su enfado. El texto I no hace sino ahondar en el mismo tema, extendiendo además la responsabilidad de la catástrofe al conjunto de los númenes³⁰⁶. Ambos pasajes ponen de manifiesto dos aspectos de la posición de la «diosa-madre» en la sociedad divina y, en este caso, de su relación jerárquica con el dios del cielo.

La dignidad prominente de la diosa se pone de manifiesto en el hecho de que sea precisamente ella quien alce la voz contra el despropósito de Enlil. Su intervención está ineludiblemente vinculada al episodio previamente analizado de la creación del hombre: la razón primera de su queja es ver su obra destruida (cf. l. 44). No obstante, la escasez de alimentos provocada por la desaparición de los hombres y sus liturgias en los templos tiene también a buen seguro mucho que ver con su ira. Que sea precisamente Nintur la sola divinidad que alce la voz y se atreva a cuestionar abiertamente las

³⁰⁶ Cf. nuestro comentario en nº 1.2 n. ad I 39-44.

decisiones de Enlil indica que no se trata de una cualquiera en la sociedad divina. Pero su participación permite completar un cuadro que, de nuevo, es reminisciente del cuarteto supremo de la tradición sumeria: en este momento sólo están presentes Nintur y Anu, si bien Enlil es mencionado a través de la queja de aquélla; éste hará su aparición poco después, para preguntar a su vez por el responsable del fracaso de sus planes; su requerimiento dará ocasión a Anu a introducir de nuevo a Enki, el cuarto protagonista de la historia (nº 1.2 J):

- 5 *makūra itamar q[urādu(m) Ellil]*
- 6 *libbāti(m) mali ša Igi[gī]*
- 7 *rabūtum Anukkū kalūni*
- 8 *ubla(m) pīni išīniš māmītam*
- 9 *ajjānu uši . . .*
- 10 *kī ibluṭ a[w]īlum ina ka[r]āši*
- 11 *Anu(m) piašu īp[uš]am-ma*
- 12 *issaqar ana qur[ād]i(m) Ellil*
- 13 *mannu(m) annītam*
- 14 *ša lā Ea īppuṣ*
- 15 *[. . .] ul(?) ušapta siqr[a(m)]*

- 5 El h[éroe Enlil] observó la embarcación,
- 6 furioso con los Igi[gū]:
- 7 “Todos nosotros, los grandes Anuna,
- 8 prestamos juntos juramento.
- 9 ¿De dónde salió ...?
- 10 ¿Cómo subsistió el h[o]mbre en medio del de[s]astre?”
- 11 Anu a[b]rió la boca
- 12 y habló al héroe Enlil:
- 13-14 “¿Quién podía hacer esto, salvo Enki?
- 15 [...] no(?) reveló la directi[va].”

Si los roles de Anu y Enlil se corresponden con la diferencia de actitud que describíamos en otro apartado (§3.2.4), Enki y la «diosa-madre» se muestran como la «oposición» a éste último, la una criticando su dictado, el otro saliendo a escena como responsable de su fracaso y como eventual proveedor de una solución alternativa. Aun si de forma diferente respecto al episodio de la creación del hombre, el resultado es la conformación de una tétrada de divinidades a las que concierne un acontecimiento de proporciones cósmicas. Anu, antes ausente, ahora aparece como referente *neutral*, al que tanto Nintur como Enlil se vuelven para obtener respuestas; Enlil sigue siendo el responsable último de la situación (recuérdese el *šipir Ellil* mencionado más arriba); y la «diosa-madre» y Enki aparecen, por el contrario, más vinculados al ser humano que aquéllos, configurándose de nuevo como un grupo «aparte». Estas cuatro deidades, divisibles nuevamente en dos estratos, son las únicas que intervienen en el episodio, y por consiguiente identificables como soberanos divinos. El pasaje permite además precisar la organización interna de la tétrada, por cuanto saca a la luz una diferenciación entre el rango de Anu y el de la «diosa-madre».

Ésta última, en efecto, se dirige a él para inquirirle sobre el paradero de Enlil. Esto caracteriza al dios uranio como supremo, o cuanto menos como superior –junto a Enlil– a la «diosa-madre», en dos aspectos: por una parte, y como se pudo observar en un apartado precedente de este trabajo (§3.2.4), la condición de Anu como referente define un modo de ejercer la soberanía entre los dioses diferente del encarnado por el numen nippuriense; por otra, el aparecer como figura de referencia a la que dirigirse en caso de necesidad y en unas circunstancias que, en una sociedad humana, conducirían a la asunción de responsabilidades, sugieren una diferenciación jerárquica entre las posiciones del numen celeste y la «diosa-madre».

El texto se vuelve empero más explícito en n° 1.2 I 46-51. La diosa se aproxima en primer lugar a unas moscas (*subbū*), que en l. 47 se atribuyen al dios de Uruk: *ša Anu ilulu* “que Anu (le) colgó”. Este colgante alude al motivo del establecimiento del arco iris, conocido también de la Biblia³⁰⁷, y su atribución a Anu es lógica, pues éste, en cuanto divinidad celeste, es uno de los patronos de la lluvia³⁰⁸. El hecho de que a continuación (l. 49) la diosa lo invoque nuevamente como responsable de su propio destino³⁰⁹ es reminiscente de la concesión de sus atributos en otro de los textos de nuestro corpus, al que nos referíamos más arriba (n° 2.4 A 10’-11’), e indica una dependencia de Nintur con respecto a Anu, responsable último de la posición de la diosa en la sociedad divina. Queda claro que Anu y la «diosa-madre», no obstante la común pertenencia al grupo de deidades supremas, se sitúan en dos estratos separados, poseyendo el dios celeste no sólo la primacía, sino una superioridad real sobre la «diosa-madre» en cuanto fuente del poder de ésta.

La trama de *Atraḥasīs* permite pues apreciar, bajo un barniz más literario y por momentos «novelesco», un panorama substancialmente idéntico al ofrecido por el himno n° 2.4. Algo diferente es el cuadro descrito en *Anzû*, pese a situarse en el mismo «paradigma». Nada se dice allí explícitamente de una supremacía del dios del cielo, y menos aún de una relación con la «diosa-madre» expresada en esos términos. Sin embargo, como ya mostráramos con anterioridad (§3.2.4), la intervención de Anu, en abierto contraste con la ausencia de Enlil, es característica de su posición soberana: el hecho de que sea él, y no Enki o Mammi, quien convoque la reunión destinada a afrontar la amenaza constituida por Anzû, y que el numen de Eridug se dirija a él para proponer a Ninurta como solución (n° 1.3 A 31-33) permiten identificar en Anu a la divinidad de mayor rango de la escena. Junto a él y a un Enlil cuya incapacidad contribuye paradójicamente a hacerlo más presente, las únicas figuras de autoridad son Enki y la «diosa-madre», quienes, al igual que ocurriera en *Atraḥasīs*, parecen constituir una sección particular, vinculada más directamente a la solución de la problemática que aqueja a los númenes: Enki/Ea tiene la idea de convocar a Ninurta, y es Mammi, a petición de aquél, la que sanciona la elección dando a su hijo las instrucciones pertinentes, a través de las cuales la propia diosa se presenta como una de las deidades supremas (ll. 43-51, cf. *infra* §3.4.3). La suposición de que el texto presenta una tétrada de divinidades supremas se confirma más adelante, cuando la excelencia del propio

³⁰⁷ Kilmer 1987: 179-180.

³⁰⁸ Cf. *supra* §1.4 sobre este punto y la relación entre Anu y Adad.

³⁰⁹ N° 1.2 n. ad I 49.

Ninurta sea expresada a través de su relación con los cuatro dioses (nº 1.3 B): [*bukur*(?) *M]ammi tuklat Anim u Da[gān n]arām Niššiki* “[El primogénito(?) de M]ammi, en quien confían Anum y Da[gān, el a]mado de Niššiku (=Ea).”

La recensión posterior del poema presenta el mismo panorama, con algunas adiciones que no lo alteran substancialmente. Tras un *casting* frustrado, Ea convoca a la diosa para que ésta a su vez presente a Ninurta, en un pasaje que contiene asimismo una intertextualidad proveniente de *Atraḫasīs*, y que contribuye a reforzar los paralelismos con el episodio de la creación del hombre en esta composición (*Anzû* BE I 176-186)³¹⁰:

- 176 *issûnim-ma Bēlet-ilī aḫat [ilāni]*
- 177 *itpēšta mālikat ilāni [aḫḫīša]*
- 178 *šurbûssu itamû [ina puḫri]*
- 179 *ilānu ina puḫrīšunu ukan[nûši]*
- 180 *Ea ina nēmeq kar[šīšu amāta iqabbi]*
- 181 *pānā-ma Mammi n[išassīki]*
- 182 *enenni bēlet kull[at ilāni lū šumšu]*
- 183 *idnī gašra šūpâ [narāmka]*
- 184 *rapšu irti muttab[bilu qabal anunti]*
- 185 *idnī Ninurta šūpâ narāmka*
- 186 *[ra]pšu irti muttabbilu qabal anunti*

- 176 Convocaron a Bēlet-ilī, la hermana [de los dioses],
- 177 la experta, la consejera de [sus hermanos] los dioses;
- 178 proclamaeron su grandeza [en la asamblea] –
- 179 los dioses [la ho]nraron en su asamblea.
- 180 Con [su] sagacidad, Ea [anunció el plan]:
- 181 “Antes [te llamábamo]s Mammi,
- 182 [tu nombre] ahora será «Señora de tod[os los dioses]».
- 183 ¡Danos al valiente, al brillante, [tu amado]!
- 184 ¡Al ancho de pecho, al port[ador del cinturón de combate]!
- 185 ¡Danos a Ninurta, el brillante, tu amado!
- 186 ¡[Al an]cho de pecho, al portador del cinturón de combate!

Así pues, la literatura paleobabilonia en lengua acadia concuerda esencialmente con los patrones presentes en el pensamiento religioso sumerio desde el tercer milenio. Aun si no encontramos en ella una representación tal cual de la tétrada suprema compuesta por Anu, Enlil, Enki/Ea y la «diosa-madre», las escenas en las que los cuatro númenes aparecen sugieren una interpretación precisamente en tal sentido. Al mismo tiempo, la posición jerárquicamente preeminente ostentada por Anu y Enlil se ve sugerida por la estrecha asociación entre Enki y Mama/Nintur en cuanto creadores de la humanidad y agentes relativamente autónomos respecto del dios de Nippur.

La relación concreta entre las posiciones ostentadas por Anu y la «diosa-madre» es una de relativa subordinación, en cuanto la dignidad suprema ostentada por Anu (y Enlil) no se ve nunca «amenazada» por la competencia de la diosa, y por que, en última

³¹⁰ Ed. Hallo/Moran 1979: 88-89, 101 (como ll. 117-127); Vogelzang 1988: 38, 46; Annus 2001: 21 (cuya reconstrucción del texto acadio seguimos aquí).

instancia, el poder de ésta deriva del de aquél. En el himno a ella consagrado e incluido en nuestro corpus (nº 2.4), el dios de Uruk le hacía entrega de los elementos naturales que caracterizan su ser, y el episodio de su protesta tras el Diluvio en *Atraḥasīs* (nº 1.2 I) alude presumiblemente a una tradición similar, en la que el dios del cielo era el responsable del destino (*šīmtum*) de Mama. La «diosa-madre», en sus múltiples manifestaciones y nombres, pertenece pues al selecto grupo de los númenes supremos, pero siempre en un plano subordinado al del dios uranio. Una concepción concordante con la posición suprema incontestada que, desde el tercer milenio hasta el período mediobabilonio inclusive, ostenta Anu junto a Enlil.

3.4.3. ¿Una jerarquía invertida?

El discurso de la «diosa-madre» contenido en *Anzû*, al que aludíamos un poco más arriba, parece contener un vestigio de una tradición alternativa. En él, es la diosa quien se presenta como *fuentes* del poder tanto de Anu como de Enlil (nº 1.3 A 43-51):

43 [i]šsī-ma ina [p]uḥrim ša ilī
 44 māraša narām libbīša uwa' 'eršu issaqaršum
 45 maḥar Anim u Dagān telūtīm
 46 [alk]akāt paršīšunu itawû ina puḥri(m)
 47 [Igig]ī-mi kullassunu uwallid
 48 [abni pu]ḥram ša ilī anāku Mammi
 49 [ellilūtam an]a aḥīj[a] u ana A[n]im šarrūt šamê ušweddi
 50 [ušši Anzû šarr]ūt ušweddu anāku
 51 [ellilūtam itek]im abāka iṣṣēr

43 (Ella) [c]onvocó en la [a]samblea de los dioses
 44 a su hijo, el amado de su corazón. Le dio instrucciones diciendo:
 45 “Ante los expertos Anum y Dagān
 46 (los dioses) discutieron en concejo la [situa]ción de sus poderes.
 47 Yo di a luz a todos los Igigū,
 48 [creé al con]junto de los dioses: yo soy Mammi.
 49 Asigné a [mi] hermano [el *enlilato*] y a A[n]um la realeza celeste.
 50 [Anzû se llevó la rea]leza que yo asigné
 51 –[llevós]e [el *enlilato*], sobre tu padre se alzó.”

La versión reciente reproduce el episodio sin apenas cambios (ll. 198-209)³¹¹:

198 [issī-ma ina puḥur ilāni māraša]
 199 narām libbīša uma' 'aršu izakkar[šu]
 200 in[a maḥar Ani u Dagān ...]
 201 a[lk]ak[āt paršīšunu itamû ina puḥri]
 202 Igigī-ma [kullassunu u' allid]
 203 abnī-ma ku[llata kala kalīšun]
 204 abni puḥur ra[bûti Anukkī]
 205 ellilûta [ana aḥīja ...]
 206 ana Ani šarrû[t šamê ušmaddi]

³¹¹ Ed. Hallo/Moran 1979: 87-88; Vogelzang 1988: 38-39, 46-47; Annus 2001: 21-22.

207 *utešši Anzû [šarrūt ušmaddû]*
 208 *tuppi šīmātim ša ina puḥ[ri ...]*
 209 *ellilūta itekim abāka izzēr*

198 [(Ella) convocó a su hijo en la asamblea de los dioses],
 199 al amado de su corazón. Le dio instrucciones diciendo:
 200 “A[nte Anu y Dagān ...]
 201 [discutieron en concejo la] si[tu]aci[ón de sus poderes].
 202 [Yo di a luz a todos] los Igiḡū,
 203 los creé a t[odos ellos],
 204 creé al conjunto de los gr[andes Anuna];
 205 [... a mi hermano] el enlilato,
 206 a Anu [le asigné] la realez[a celeste].
 207 Anzû se hizo [con la realeza que yo asigné],
 208 [...] la tablilla de los destinos que estaba en la asamb[lea]
 209 –llevóse el *enlilato*, sobre tu padre se alzó.”

No obstante las ll. 45-46 (//200-201 en la versión reciente) reconozcan a Anu y Enlil (aquí llamado «Dagān»³¹²) como presidentes de la asamblea de los dioses, a continuación, es la propia diosa –denominada aquí Diḡirmaḥ– quien se alza suprema: en primer lugar en cuanto progenitora de la sociedad divina en su conjunto –de un modo reminiscente de la doble condición de monarca y patriarca divino ostentada por Anu–; a continuación (ll. 49-50; 205-207 en la recensión reciente), como fuente del poder de los dos númenes supremos. Diḡirmaḥ otorga (*wedûm* «saber» en forma ŠD, traducible como «asignar»³¹³) a cada uno de ellos el aspecto correspondiente de la soberanía divina: Anu recibe la realeza celeste (*šarrūt šamē*) y Enlil presumiblemente el «enlilato» que lo caracteriza³¹⁴; ambas nociones se resumen posteriormente en el concepto genérico de «realeza» (*šarrūtum*).

La dimensión a la que parece aludir este pasaje, con una «diosa-madre» situada incluso por encima de las deidades soberanas Anu y Enlil, nos es por lo demás desconocida tanto en la literatura sumeria como en la escrita en lengua acadia. Es posible que se tratara de una tradición muy minoritaria, que por algún motivo –presumiblemente con el objetivo de resaltar la grandeza de la diosa en el momento en que ella misma exalta a su vástago Ninurta– fue incluida en este pasaje en particular. También cabe la posibilidad de que se trate de una afirmación meramente hiperbólica, desprovista de un trasfondo mítico/teológico real –hipérbole para la que tampoco conocemos paralelos adecuados³¹⁵. Ha de notarse que, en la versión reciente del poema (I 181-182), los númenes se dirigen a la diosa en los mismos términos que apreciáramos

³¹² Cf. *supra* §3.2.4 nuestro análisis de esta nomenclatura.

³¹³ *AHw* 1456a; *CAD* I/J 34 –en ambos casos con referencia al presente texto.

³¹⁴ Si bien el inicio de la línea está roto, la reconstrucción, postulada ya por los editores precedentes, resulta altamente probable, viéndose además confirmada por el texto de la versión reciente. En la l. 1 del mismo segmento se emplea el término *ellilūtum* como denominación específica de la soberanía, propia de Enlil, que Anzû roba.

³¹⁵ El episodio más parecido sería la asignación de sus dominios y funciones a los dioses por parte de Marduk en las tablillas IV-V de *Enūma eliš*. Este texto es sin embargo el resultado de un proceso de promoción del dios de Babilonia del que nunca gozó la «diosa-madre».

más arriba en *Atraḫasīs* (I 246-248) –cf. *supra* §3.4.2. Puesto que la recensión paleobabilonia del texto carece de esa introducción, la opción más viable es ver su inclusión en el texto del primer milenio como una intertextualidad introducida por un redactor familiarizado con la trama de *Atraḫasīs*. Es posible que la inclusión del momento de la concesión del epíteto fuera motivada precisamente por la atribución de una posición suprema a Diġirmaḥ, que a su vez –vista la ausencia de paralelos– pudo haberse tratado de una creación artificial del primer redactor de *Anzû*, que habría buscado así explicar el epíteto frecuente *Bēlet-ilī* «Señora de los dioses». Sin embargo, y ante la parquedad de la evidencia, cualquier tentativa de explicación de esta tradición divergente permanece en el ámbito de la pura especulación.

3.5. Anu e Innana/Eštar

En un apartado precedente (§2.3.2) nos referíamos al vínculo familiar que une al dios uranio con la otra gran deidad de la ciudad de Uruk, la diosa astral Innana/Eštar; más adelante (§5) trataremos de dilucidar lo que las fuentes literarias paleobabilonias aportan al conocimiento de la «convivencia» de las dos divinidades. Cabe sin embargo preguntarse hasta qué punto la relación entre ambos posee igualmente una dimensión jerárquica, en cuanto refleja, al menos parcialmente, la posición de ambos númenes en el panteón.

3.5.1. Eštar como medianera

La posición de Innana/Eštar en el conjunto de la sociedad divina es exaltada, pero nunca resulta en una supremacía comparable a la ostentada por Anu o Enlil en el período que nos ocupa, o por Marduk en épocas posteriores. Nunca encabeza las listas de dioses³¹⁶, y su mitología la presenta ciertamente como una diosa sin parangón, pero en ningún caso en una posición *de iure* o *de facto* superior a la de Anu y Enlil: así, en *Innana* y *Ebiḥ*, su pretensión de supremacía universal va acompañada de un reconocimiento de su dependencia en última instancia de una concesión graciosa por parte del numen celeste (cf. *infra*). De modo análogo a cuanto apreciábamos con precedencia con respecto a la «promoción» de las divinidades locales en los prólogos de los textos legales (§3.2.3), Innana/Eštar atribuye su propia posición exaltada a las divinidades cuya condición soberana es incontestada. En el himno *Innana F* el dios responsable es Enlil (ll. 1-13)³¹⁷:

- 1 aiá-ġu₁₀ an ma-an-zé-èġ ki ma-an-zé-èġ
- 2 me-e ^dga-ša-an-an-na-ġen
- 3 ʾma^ʾ-ra dím-me-er téš mu-da-sá-a
- 4 ^dmu-ul-líl-le an ma-an-zé-èġ ki <ma-an-zé-èġ>
- 5 me-e ^d<ga-ša-an-an-na-ġen>
- 6 na-áġ-ù-mu-un ma-an-zé-èġ
- 7 na-áġ-ga-ša-an m[a-a]n-zé-èġ
- 8 mē ma-an-zé-ʾèġ šen^ʾ-šen^ʾ ma^ʾ-<an-zé-èġ>

³¹⁶ Cf. las referencias recogidas en §3.1.1.

³¹⁷ Ed. Römer 1969a: 97-102; Tinney 2000: 25⁶; ETCSL 4.07.6; cf. asimismo Pezzoli-Olgiaiti 2002: 32-34.

9 ^{mar}maru ma-an-zé-^{ʿèĝ} dal^ʿ-^{ḥa}-mun ma-⟨an-zé-èĝ⟩
 10 an men saĝ-ĝá mu-ni-in-ma-al
 11 ki ^{kuš}e-sír me-ri-ĝá mu-ni-in-sig₉
 12 ^{tu⁹}tuba kug su-ĝá mu-ni-in-lá
 13 ^{mu}mudru kug šu-ĝá mu-ni-in-ma-al

1 Mi padre me entregó el cielo, me entregó la tierra:
 2 ¡yo soy Innana!
 3 ¿Qué dios se me compara?
 4 Enlil me entregó el cielo, me entregó la tierra:
 5 ¡yo soy Innana!
 6 Él me entregó el señorío (= nam-en),
 7 él me entregó el señorío (= nam-nin),
 8 me entregó la batalla, me entregó los combates,
 9 me entregó el tifón, me entregó la tormenta –
 10 me puso en la cabeza el cielo (a modo de) corona,
 11 en los pies me calzó la tierra (a modo de) calzado,
 12 sobre mi carne colgó el santo vestido *tuba*,
 13 en mi mano colocó el santo cetro.

Más frecuente resulta sin embargo que la divinidad asociada con la promoción de Innana/Estar sea su compañero tanto en el cielo como en Uruk, Anu³¹⁸. Uno de los casos más explícitos de dicha atribución se encuentra en la composición *Innana y Ebiḥ* (ll. 64-81)³¹⁹:

64 an a-a-ĝu₁₀ di ma-ra-ab-bé enim-ĝu₁₀-šè ^{ĝeš-tu⁹}ĝeštug-zu
 65 an-né an-ba ní-ĝu₁₀ mi-ni(-in)-ri
 66 ze₄-e-me-en enim-ĝu₁₀ an ki(-a) gaba-ri la-ba-ni-in-tuku
 67 an-bar-ra ^{ĝeš}silig-ga-àm
 68 an-ti-bala ma-an-si-um
 69 ki-gal sig₁₀-ke ^{ĝeš}gu-za suḥuš gen₆-na
 70 á nam-šita₄(-a)-ke₄ šu ĝá-ĝá mu-bu-um-gen₇ gam-e
 71 6 lá-e ki ḥa-ḥa-a-za
 72 4 lá-e zíb gíd-gíd-i
 73 kaskal gaz(-e) ḥar-ra-an-na zag-šè du
 74 lugal-bi(-ir) saḥar-du an-na-ka iti₆-gen₇ è-a
 75 ti á-ta è a-gàr-e ^{ĝeš}k[ir]i₆ ʿterʿ z[ú] bir-ʿgen₇ʿ z[i-zi]
 76 ĝeš-ganá-ùr é ki bala(-a) sig₁₀-ge
 77 abulla^a-ba si-ĝar gíd-dè ^{ĝeš}ig-bé izi bún^{ʿ320}
 78 an lugal šu-ĝu₁₀ ḥé-em-mi(-in)-šúm á-bi ḥu-mu-da-kešé
 79 lugal-la zid-da-na ḥé-ni-in-kur₉-re(-en) ki bala gul-gul-lu-dè

³¹⁸ Veldhuis (2004: 144) asume que la deidad que otorga las prebendas a Innana en el himno apenas citado es An; sin embargo, el texto menciona explícitamente sólo a Enlil (l. 4) y, en función del paralelismo con este verso, el «padre» de la l. 1 sólo puede ser el dios de Nippur.

³¹⁹ Cf. supra la mención de las ll. 111-128 de este poema en §3.2.4., donde se mencionan las ediciones existentes.

³²⁰ El final de la línea está mal preservado y su lectura es incierta.

- 80 kur-úr-ra súr-dù^{mušen}-gen₇ saĝ ħu-mu-da-dúb-‘bé’
 81 an lugal mu-zu zag kalam-ma gu-gen₇ ga(-an-ši)-bad
- 64 Padre An, te pido justicia. ¡Presta atención a mis palabras!
 65 An hizo que este cielo me respetara:
 66 eres tú quien hizo mi dictado inigualable en el cielo y en la tierra.
 67 Éste es (como) un hacha de combate en el extremo del cielo;
 68 un emblema, una insignia *mansium*.
 69 Diseñar los cimientos, el trono de firme fundamento;
 70 ocuparme del *brazo de la oración*, llevarlo cual árbol *mubum*;
 71 uncir seis (caballos), tenerlos sujetos;
 72 uncir cuatro (caballos), alargarles las bridas;
 73 aniquilar las aceifas, llegar por los caminos hasta los límites (del mundo);
 74 surgir para su rey como la luz de la luna en una nube de polvo celeste;
 75 hacer que las flechas que salen de (mi) brazo vuelen hacia los campos como
 los dientes de las langostas a los huertos y bosques;
 76 hacer que una grada arrase las viviendas del país rebelde;
 77 acercar el pestillo de la puerta (urbana), *soplar fuego(?)* contra (sus) jambas;
 78 el rey An puso (todo ello) en mis manos, lo anudó a estos brazos:
 79 me hizo pasar a la diestra del rey. Para destruir el país rebelde
 80 ¡aplástele yo la cabeza cual halcón en la ladera del monte!
 81 ¡Rey An! Voy a extender tu nombre como un hilo hasta los confines del país.

Aquí la grandeza de la diosa, sin importar su magnitud, es el resultado de una concesión del dios uranio: esto se afirma explícitamente en ll. 65-66³²¹, y las tareas que corresponden a la diosa (ll. 69-77) se atribuyen asimismo al dictado de An; más aún, es el nombre de éste (mu-zu «tu nombre», l. 81) y su grandeza lo que la diosa aduce como pretexto para emprender su campaña contra Ebiĥ –sugiriendo que cualquier falta de respeto contra ella reviste especial gravedad por implicar, indirectamente, un desafío a la palabra de An.

Nuestro corpus acadío carece de exposiciones explícitas de la dependencia de Eštar respecto de Anu en lo concerniente a la posición elevada de la diosa en el seno de la sociedad divina³²². El único pasaje de nuestro corpus en el que se hace referencia a la equiparación entre las dignidades de uno y otro numen es un pasaje del *Himno a Eštar por Ammī-ditāna* (nº 2.1 A):

- 33 puĥriššun etel qabûša šūtur
 34 ana Anim šarrišunu malâm ašbassunu(!)
 35 uznam nēmeqem ḥasīsam eršet
 36 imtallakū šī u ḥammuš
 37 ramû-ma ištīniš parakkam
 38 ig-gegunnīm šubat rīšātīm
 39 muttiššun ilū nazuzzū

³²¹ Expresiones que vehiculan la misma idea se encuentran en *Ninmešara* 14, 19.

³²² Lo que no es el caso con una diosa muy similar a Eštar, Nanāja –cf. *supra* §2.4.5 acerca de la relación, familiar y política a un tiempo, entre esta divinidad y Anu.

40 *epšīš pīšunu baniā uznāšun*
 41 *šarrum migiršun narām libbīšun*
 42 *šarhiš itnaqqīšunūt niqiašu ellam*
 43 *Ammī-ditāna ellam niqi qātīšu*
 44 *maḥrīšun ušebbi lī'ī u jālī namrā'ī*
 45 *išti Anim ḥāwerīša tēteršaššum*
 46 *dāriam balāṭam arkam*
 47 *mādātīm šanāt balāṭīm ana Ammī-ditāna*
 48 *tušlatim Eštar tattadin*

33 En su asamblea, principesco es su pronunciamiento, supremo:
 34 se sienta (frente a) ellos, igual que su rey Anum.
 35 Por inteligencia, sabiduría y entendederas es experta:
 36 entre sí departen, ella y el *señor de su casa*.
 37 Juntos ocupan de hecho el santuario;
 38 (viven) en la *terraza*, donde mora la alegría:
 39 ante ellos están en pie los dioses,
 40 a su dictado le prestan atención.
 41 El rey –de ellos favorito, de su corazón amado–
 42 pomposamente les ofreció, sin cesar, el sacrificio inmaculado.
 43 Ammī-ditāna el puro sacrificio de sus manos
 44 llevó a cabo ante ellos con toros y gacelas cebadas.
 45 Para él pidió a su esposo Anum
 46 una vida larga (y) duradera;
 47 a Ammī-ditāna muchos años de vida
 48 le concedió Eštar: se los dio.

Tras mencionarse el carácter supremo (*šūturum*) del dictado (*qabûm*) de la diosa (l. 33), se mencionan sus cualidades excelsas: *uznum*, *nēmequm*, *ḥasīsum* –términos todos ellos con el significado de «sabiduría, entendimiento» (l. 35). Los dos versos pares permiten puntualizar esta caracterización³²³. Si en l. 33 se mencionaba la asamblea de los dioses (*puḥriššun*, lit. “en su asamblea”), en l. 34 la diosa se sienta ante ellos (= los dioses: *ašbassunu*), y esta cualidad se pone en paralelo a la que es propia del dios uranio, quien es por su parte caracterizado como «su (= de los dioses) rey»: *ana Anim šarrīšunu malām* “al igual que su rey Anu”. De modo similar, las referencias a la sabiduría de la diosa en l. 35 encuentran correspondencia en el verso siguiente, donde, entre ella y «su señor» (*ḥammuš*) se da un diálogo fluido (*imtallakū*). Tratándose de una forma de pretérito Gtn –esto es, con valor iterativo– de *malākum* «aconsejar, discutir», el sentido del verso es que la antedicha sapiencia constituye precisamente el resultado de sus conversaciones con la divinidad celeste³²⁴. La estrofa contiene pues referencias a

³²³ Sobre los problemas de orden filológico que dichos versos plantean, cf. *supra* n° 1.2 nn. ad 34, 36.

³²⁴ Esta noción posee de hecho un paralelo claro en las letras sumerias. En *Iddin-Dagān A* l. 130 (sobre este texto cf. el apartado siguiente): an-da ki maḥ-a-na šag₄ mu-un-di-ni-ib-kúš-ù “departe con An en su lugar excelso”. Nótese sin embargo que el verbo sumerio aparece construido en *marû*, dando a entender que se trata de una acción continuada y presente, y que en este caso no se aprecia una vinculación directa con la sabiduría de Innana.

una dependencia estrecha, aun cuando no expresada de forma tan explícita como en el caso del himno a la «diosa-madre» (nº 2.4 A 10'-11', cf. *supra* §3.4.2). Las dos estrofas sucesivas, a las que se prestará más atención en el próximo parágrafo, inciden en la relación estrecha entre las dos divinidades, vinculándola a su convivencia en el mismo lugar de culto.

De este modo, el único texto de la literatura acadia paleobabilonia que describe de algún modo la relación entre las posiciones jerárquicas de Anu y Eštar lo hace en términos concordes con la tradición sumeria clásica, en la que la diosa, no obstante su propia posición elevada, nunca reemplaza a los dioses supremos Anu y Enlil en la cúspide del panteón y como fuente última de autoridad³²⁵. Epítetos exaltados como los que recibe al inicio de *Ninmešara* e *Inninšagura*, en los que se llega a afirmar que Innana sobrepasa a An, no reflejan necesariamente la posición «oficial» de la diosa en el panteón³²⁶.

La cuarta de las estrofas de que consta el pasaje reproducido más arriba (ll. 45-48) permite precisar la posición de relativa subordinación que vincula a Eštar con Anu. Como premio por las liturgias ofrecidas por el monarca en la estrofa precedente, éste recibe dones favorables de las dos divinidades —en ambos casos tratándose de una vida longeva. Más adelante (ll. 49-52) será la diosa, sola, la que otorgue a Ammī-ditāna triunfos militares, en consonancia con el carácter marcial que Eštar posee a menudo. Sin embargo las ll. 45-48, que se refieren a un don mucho más genérico, lo atribuyen a ambas deidades. La razón de esta dúplice atribución radica sin duda en la mención conjunta que de ambos dioses se hace en los versos precedentes; no obstante, la equiparación que allí se postulaba no encuentra correspondencia en esta estrofa: mientras el segundo dístico pone a Eštar como autora de la bendición, el primero de ellos presenta el favor de Anu como indirecto y mediado. Es nuevamente la diosa la que provee al monarca de la vida longeva, pero precisando que este don no viene en última instancia de ella, sino de Anu, su marido (*ḥāwirum*), a quien ella se lo pide (*tēteršam*). El dios uranio aparece así como fuente última también de los dones a los que aspira el soberano terrenal, y de los que Eštar sirve fundamentalmente como transmisora: la diosa se sitúa en una posición relativamente subordinada, ejerciendo una función de intermediación y permitiendo así salvar el abismo que media entre la posición sublime del rey divino, Anu, y la terrícola de Ammī-ditāna.

Este cometido, que permite situar a la diosa en un plano de cierta subordinación con respecto al del dios del cielo —en este texto, el único numen verdaderamente soberano—, señala al mismo tiempo una dependencia respecto de éste en cuanto dispensadora de los dones divinos, y funge en consecuencia de equivalente funcional de la dependencia explícita que se atribuía a Innana en *Innana* y *Ebiḥ* (cf. *supra*). La imagen se enraiza al mismo tiempo en la tradición sumeria, puesto que ya la inscripción *Lugalzagesi A*, del s. XXIV a. C., presentaba a Enlil como intercesor por el rey ante An, a quien se atribuía pues una primacía sobre el numen nippuriense (cf. *supra* §3.2.3). Al mismo tiempo, otro

³²⁵ Verosíblemente ha de adscribirse a la misma tradición el fragmento B de *Gilgameš y el toro celeste*, cit. *supra* §3.2.4, en el que Innana se dirige a An con objeto de solicitarle el envío del toro celeste contra el soberano de Uruk.

³²⁶ Cf. nº 2.1 n. ad A 33-34.

texto referido a Innana parece atribuir a ésta la misma función. El poema *Ninmešara*, atribuido tradicionalmente a la sacerdotisa Enheduana y ambientado en la revuelta meridional contra Narām-Sîn en el s. XXIII a. C.³²⁷, contiene un pasaje en el que la sacerdotisa se vuelve a Innana en busca de ayuda contra el usurpador Lugalane, apoyado aparentemente por el dios tutelar de Ur, Nanna/Suen (ll. 74-80)³²⁸:

74 nam-ĝu₁₀ ^dsuen lugal-an-né
 75 an-ra dug₄-mu-na-ab an-e ħa-ma-tuĥ-e
 76 a-da-lam an-ra ba-an-na-ab-bé-en an-e mu-e-tuĥ-e
 77 nam lugal-an-né munus-e ba-ab-kar-re
 78 kur a-ma-ru ġirì-né-šè ì-nud
 79 munus-bi in-ga-maĥ eri mu(-un)-da-ab-tuku₄-e
 80 gub-ba šag₄-ga-na ħa-ma-sed₄-dè

74 Mi destino, (en lo que respecta a) Suen y Lugalane,
 75 ¡cuéntaselo a An! An lo deshará para mí;
 76 si se lo cuentas ahora mismo a An, él lo deshará para mí:
 77 “¡Una mujer se llevará el destino de Lugalane!
 78 Cordilleras y tempestades yacen a sus pies:
 79 esta mujer se ha vuelto egregia, sacudirá con él a la ciudad.
 80 ¡Ven! ¡Que ella calme para mí lo que hay en su corazón!”

A juzgar por el contexto es Innana, no Suen, quien es objeto de la súplica de Enheduana en ll. 74-76³²⁹. En su desesperación, la sacerdotisa ruega a Innana que se diriga a An, quien actúa aquí –del mismo modo que en el himno acadio por Ammī-ditāna– como autoridad suprema en indiscutida³³⁰, y cuyo pronunciamiento en ll. 77-80 no ha de verse tanto como una respuesta inmediata a la súplica de Enheduana y la presumible mediación de Innana, sino como un veredicto conocido de antemano y aportado por Enheduana para *presionar* a la diosa³³¹. El pronunciamiento del dios celeste, aun sin ser consecuencia directa de una mediación de Innana, subraya el papel relativamente subordinado de ésta con respecto a él, de quien depende en última instancia. Esta relación jerárquica se ve subrayada por el contenido mismo del discurso, que se refiere a Innana como «esta mujer» (munus-bi, l. 79) y menciona su poder y cólera en relación al propio An³³², y ha de vincularse con la l. 19 del mismo poema,

³²⁷ La autoría y las circunstancias de la composición de los poemas atribuidos a Enheduana son objeto de discusión. Civil (2017: 677 [texto publicado originariamente en 1982]) se sirve de criterios filológicos para situar la redacción de *Inninšagura* en el período de la dinastía de Larsa (ss. XIX-XVIII a. C.), aunque sin profundizar en el tema; Zgoll (1997a: 179-184) ofrece argumentos a favor de un origen de *Ninmešara* durante la dinastía acadia. Acerca de la erección de la figura de Enheduana como paradigma de autor por parte de los escribas paleobabilonios cf. más recientemente Helle 2019.

³²⁸ Ed. Hallo/van Dijk 1968: 24-25; Zgoll 1997a: 10-11, 250-254 (partitura), 378-391 (comentario filológico); ETC SL 4.07.2. Cf. asimismo las traducciones del pasaje en Kramer 1969: 581a; Wilcke 1976: 88; Hallo 2003: 520b; Zgoll 2013: 82; ead. 2015b: 62; ead. 2015d: 345-346; Foster 2016: 333-334.

³²⁹ La actuación de Suen para con Enheduana en ll. 100-103 parece ser cuanto menos ambigua. Sobre la actitud del dios lunar en el poema cf. Zgoll 1997a: 132-138. El primero en proponer esta lectura fue Wilcke (1976: 88), y Hallo (2003: 520b) la adopta igualmente.

³³⁰ Wilcke 1976: 88.

³³¹ Zgoll 1997a: 122.

³³² Así ha de entenderse el prefijo /-ma-/ de la cadena verbal en l. 80 (ventivo = 1ª sg. + dativo).

donde se afirma abiertamente que la diosa está al servicio de An: á-áĝ-ĝá an-na-ke₄ ba-gub-bé-en “está a disposición de los encargos de An”³³³. La imagen de conjunto refleja pues no solamente la caracterización de Innana como una divinidad situada a medio camino entre los dictados del dios soberano y las vicisitudes de los seres humanos, sino también el vínculo, que presumíamos en el párrafo precedente, entre esta «actividad» y la dependencia establecida entre las dos deidades. Un panorama similar es igualmente apreciable en el himno *Ur-Ninurta A* (ll. 17-26), donde Innana vuelve a ejercer de mediadora, esta vez ante Anu y Enlil³³⁴:

- 17 an gal dug₄-ga-zu níĝ maĥ-àm a-ba-a šu mi-ni-ib-bala-e
18 a-a ^den-líl nam ^rgal^r tar-ra-zu ^{sàg}saga₇ di nu-zu-a
19 ^dur-^dninurta sul ^rá^r áĝ-ĝá-⟨zu⟩-ne-ne di-di m[u-u]n-zu-a-ar
20 nam-sipad zi-ĝál šár-ra du-rí-šè saĝ-e-eš rig₇-na-ab-^rzé^r-en^r
21 ĝalga eri dù-dù kalam gen₆-né šag₄ kug-ta mu-u₈-de₆
22 kur-kur-re á áĝ-ĝá-bi mu-un-zu á gal ĥé-è-m-e
23 s[i]bir-a-ni ki bala ĥé-en-gurum-e ús zid ĥé-bí-ib-dab₅-^rbé^r
24 sig-ta igi-nim-šè kalam-ma lugal-gen₇ šu ĥé-em-ri-ri-e
25 ka-ta è-a-ni [. . .]
26 udu-gen₇ ú gu₇ ĥa-ba-kíĝ-kíĝ gú a naĝ ĥa-^rba^r-ĝá-ĝá
- 17 Gran An, tus palabras son magníficas, ¿quién puede cambiarlas?
18 Padre Enlil, nadie es capaz de *dispersar* los destinos magníficos que
determinas.
19 A Ur-Ninurta, el joven que sabe anunciar vuestras instrucciones,
20 ¡otorgadle a perpetuidad el pastoreo de todas las criaturas!
21 Se trajo del santo útero la capacidad de edificar ciudades y de asentar la
tierra;
22 conoce las instrucciones para todos los países, ¡que anuncie las magníficas
ordenanzas!
23 Su ca[ya]do habrá de doblar la cerviz de los países rebeldes, habrá de hacerles
seguir el camino recto;
24 de sur a norte habrá de regir el país, cual (verdadero) rey.
25 Su pronunciamiento [...]
26 Como (para) las ovejas habrá de buscar hierba para comer, ponerles al cuello
agua para beber.

La intervención en su conjunto se atribuye a la diosa Innana, y en cuanto tal ejemplifica espléndidamente su función de mediadora ante los dos dioses soberanos, cuyo poder supremo (los dictados, dug₄-ga, en el caso de Anu, y los destinos, nam tar-ra, en el de Enlil) se alaba. Si bien en este caso el don por el que se suplica es más «político» que en el himno acadio —el «pastoreo» (nam-sipad), metonimia para

³³³ Cf. Zgoll 1997a: 121-122. Compárese asimismo la l. 14, que empieza refiriéndose nuevamente a Innana: an-né me šúm-ma “a quien An concedió los poderes”.

³³⁴ Ed. Falkenstein 1950: 106-107; Sjöberg 1977b: 190, 192, 194; ETCSL 2.5.6.1; CDLI Q000490.

designar el ejercicio del poder regio³³⁵–, el énfasis en su durabilidad sigue intacto: el reinado de Ur-Ninurta deberá durar «para siempre» (du-rí-šè)³³⁶.

Así pues, el texto n° 2.1 de nuestro corpus concuerda en lo esencial con obras de la tradición sumeria correspondientes al ciclo de Innana: esta deidad, que por sí misma ostenta una posición exaltada, se la debe precisamente al patronazgo del dios uranio Anu³³⁷; en determinadas ocasiones, cuando el interés de un personaje humano así lo requiere, la diferenciación entre el uno y la otra se explicita ulteriormente, al presentarse la diosa como «medianera» entre la persona en la tierra y el dios que mora en su empíreo. Todos estos textos contribuyen pues a confirmar la idea de una subordinación de Innana /Eštar con respecto a Anu, no obstante algunas afirmaciones hiperbólicas en sentido aparentemente contrario. Anu permanece, sean cuales sean las circunstancias, como figura de máxima dignidad y/o autoridad en el seno de la sociedad divina y como fuente última de todo poder y gloria –ya sea en solitario o en colaboración con Enlil. No cabe duda de que la relación establecida entre Anu y su vecina de Uruk responde a un patrón similar al que llevamos observando en el resto de divinidades; a lo sumo se puede postular una relación en este caso más estrecha entre los dos númenes, debida tanto a la relación conyugal que les atribuyen varios textos, entre ellos el himno comisionado por Ammī-ditāna³³⁸, como a su cohabitación tanto cúlrica como mítica. Éste último punto se precisará en el siguiente apartado.

3.5.2. Vecinos en el cielo y en la tierra

Un elemento al que, hasta donde nos consta, apenas se ha prestado atención es la «vecindad» que los textos describen entre las residencias de Anu y de Innana/Eštar. No es éste el lugar para discutir los pormenores del culto en el Eana de Uruk³³⁹, pero sí conviene señalar la correlación entre la relación en términos de poder entre uno y otro numen y una contigüidad de tipo espacial. También en este caso, la literatura paleobabilonia en lengua acadia posee interesantes –aunque parciales– paralelos con la tradición sumeria. Para mejor visualizar la cuestión conviene reproducir aquí los pasajes relivantes, algunos de los cuales fueron ya citados aquí:

N° 2.1 A 33-40:

- 33 *puḥriššun etel qabûša šūtur*
- 34 *ana Anim šarrīšunu malām ašbassunu(!)*
- 35 *uznam nēmeqem ḥasīsam eršet*
- 36 *imtallakū šī u ḥammuš*
- 37 *ramû-ma ištīniš parakkam*
- 38 *ig-gegunnīm šubat rīšātīm*
- 39 *muttiššun ilū nazuzzū*

³³⁵ Compárese la inscripción *Samsu-ilūna A* (n° 4.2) l. 19, donde el monarca recibe de los mismos dioses supremos la condición de pastor (en acadio *rējūm*), que en sí misma constituye una de las denominaciones características de los monarcas: Seux 1967: 244-250, 441-446; *AHw* 977b-978a; *CAD R* 310b-311b.

³³⁶ Noción que aparece en otros lugares de nuestro corpus (n° 4.1 A l. 21: *šarrūtām dārītām* “la realeza duradera”). Cf. *infra* §3.7.3.

³³⁷ En algún caso, como veíamos más arriba en *Innana F*, al de Enlil.

³³⁸ Acerca de la relación familiar entre el uno y la otra, cf. *supra* §§ 2.3.2, 2.4.4.

³³⁹ Más abajo (§4) se ponderará lo que los textos de nuestro corpus tienen que decir al respecto.

40 *epšīš pīšunu baniā uznāšun*

33 En su asamblea, principesco es su pronunciamiento, supremo:
34 se sienta (frente a) ellos, igual que su rey Anum.
35 Por inteligencia, sabiduría y entendederas es experta:
36 entre sí departen, ella y el *señor de su casa*.
37 Juntos ocupan de hecho el santuario;
38 (viven) en la *terrazza*, donde mora la alegría:
39 ante ellos están en pie los dioses,
40 a su dictado le prestan atención.

*Iddin-Dagān A 128-131*³⁴⁰:

128 nin sag₉ ħi-li an-na ur-saĝ-àm an-ta nam-ta-an-è
129 zag-si an-na-ka ħé-du₇ àm-mi-in-gurù^{ru}
130 an-da ki maḥ-a-na šag₄ mu-un-di-ni-ib-kúš-ù
131 sul(-la) (nam-)ur-saĝ-ĝá dili-ni ħé-pàd-dè

128 La buena señora, la gracia celeste, que es una heroína, surgió del cielo;
129 en el extremo del cielo porta los adornos;
130 departe con An en su lugar excelso:
131 de entre jóvenes y héroes ella sola es escogida.

*Innana y Ebiḥ 59-63*³⁴¹:

59 kan₄ u₆-di-dè sila-ba bí-in-gub
60 an-ra ne-saĝ-ĝá mu(-un)-na-gub siškúr mu-na-ab-bé
61 an ^dinnana-da ħúl-la-e
62 mu-un-gíd ki-na ba-e(-an)-tuš
63 zag-gal an-na-ke₄ ba-e-si

59 (Innana) tiró a la calle las jambas de la puerta, para admiración (de todos).
60 Presentóse con (lo necesario para) la libación para An y entonó la plegaria.
61 An, contento con la presencia de Innana,
62 la llevó consigo y la puso en su lugar (correspondiente).
63 Ella se sentó junto al puesto de honor de An.

*Inninšagura 104-112*³⁴²:

104 ^da-nun-na giri₁₇-bi gurum-e-eš giri₁₇ ba-e-dúr-ru-ne-eš
105 ur gal-gal 7-bi ba-e-u₅ an-na ba-e-éd-dè
106 an gal-e ^rmùš^r-za ní bí-te ki-tuš-zu im-mi-ḥu-luḥ
107 ki-tuš an gal-la-^rke₄ dūr ba^r-e^r-ĝar su un-mu-e-da-zi-zi
108 ĝarzá maḥ ĝarzá gal-g[al] šu-zu ga-mu-un-si
109 diĝir gal-gal-e-ne giri₁₇ ki-a bi-in-su-bu-uš šu-kin mu-un^(E)-
dab₅-bé-eš

³⁴⁰ Ed. Römer 1965: 132, 140; Reisman 1973: 189 (sólo traducción, con correcciones respecto a la edición de Römer); ETCSL 2.5.3.1 (cuya numeración seguimos).

³⁴¹ Sobre las ediciones del poema cf. *supra* §3.2.4, donde se citan las ll. 111-128. Este pasaje en concreto se estableció a partir de la partitura de Delnero (2006: 2318-2319) y de los manuscritos identificados por Attinger (2017: 2).

³⁴² Ed. Sjöberg 1975b: 188-189; ETCSL 4.07.3.

110 kur ùn-na kur ^{na4}gug ^{na4}za-gìn-na giri₁₇ ki-šè mu-ra-an-te
 111 ebiḥ^{ki} giri₁₇ ki-šè ʾnuʾ-mu-ra-an-te šu nu-mu-ra-mú-mú
 112 gù-an-né-si-gen₇ íb-ba ʾsiʾ-il-la-za ud-gen₇ íb-ra-ra

104 Los Anuna se postraron, se arrodillaron:
 105 montaste en siete «grandes perros» (cuando) subiste al cielo.
 106 El gran An se asustó de tu rostro, tuvo miedo de tu asiento;
 107 tomaste asiento junto al puesto del gran An, y él ya no tuvo miedo de ti:
 108 “Los ritos excelsos, las magníficas ceremonias, te las voy a entregar.”
 109 Los grandes dioses se postraron, se echaron a tierra,
 110 las altas montañas, los montes de cornalina y lapislázuli se postraron ante ti,
 111 pero Ebiḥ no se postró, no te saludó.
 112 ¡En tu enfado, cual trueno; en tu *arranque*, cual tormenta, lo golpeaste!

Si bien el trasfondo común a algunos de los textos aquí reproducidos había sido ya tomado en consideración³⁴³, una mirada más atenta a los elementos característicos de cada pasaje permite ponderar la relación existente entre las dimensiones «geográfica» y jerárquica del vínculo entre Innana/Eštar y el dios celeste. Los cuatro textos insisten en la vinculación estrecha entre ambos: varios de ellos lo ejemplifican con el tomar asiento por parte de la diosa en una cátedra cercana y comparable a la de Anu: n° 2.1 ll. 34, 37; *Iddin-Dagān A* 130 (ki maḥ-a-na); *Innana y Ebiḥ* 62-63 (zag-gal an-na-ke₄, con locativo-directivo); *Inninšagura* 107 (ki-tuš an gal-la-ke₄, también con locativo-directivo). Además, la posición excelsa ostentada por Innana/Eštar se asocia explícitamente al dictado soberano de Anu: *Inninšagura* l. 108 le atribuye la concesión a la diosa de las disposiciones cúlticas (ġarzá), de la que claramente dependen los actos de adoración que aquélla recibe en los versos siguientes, y el pasaje aquí citado de *Innana y Ebiḥ* está seguido por una larga peroración de Innana en la que ésta exhibe la superioridad concedida por el dios (cf. *supra* §3.5.1). Con un enfoque algo diferente, el himno acadio (l. 36) e *Iddin-Dagān A* (l. 130) presentan a ambas deidades conversando³⁴⁴: la causa de la posición elevada de Innana/Eštar no radica en estos textos tanto en una declaración solemne pronunciada por el dios del cielo, cuanto en la proximidad de aquélla a éste y la participación en su sabiduría. Es en este contexto de «proximidad» en el que se encuadra el homenaje que los dioses rinden, ya sea a Innana sola, ya sea a ella junto con Anu: los dioses bien «están en pie» (*nazuzzū*, n° 2.1 A 39)³⁴⁵, y en *Inninšagura* llevan a cabo diversas muestras de adoración (l. 104: giri₁₇ gurum, giri₁₇ dūr-ru(n); l. 109: giri₁₇ ki-a su (b), šu-kin dab₅).

Como se avanzó al inicio del presente apartado, estos textos, por medio de los diálogos y encuentros que atribuyen a los dos númenes, sitúan su relación en un marco cósmico bien preciso, que sin embargo no presenta características unitarias. El texto del himno por Ammī-ditāna alude claramente a un contexto cúltico: Anu y Eštar viven juntos en el lugar de culto (*parakkum*), la terraza del templo (*gegunnûm*). La

³⁴³ Cf. Wilcke 1993: 47-48, quien vincula el pasaje de *Inninšagura* con la trama de *Innana y Ebiḥ*.

³⁴⁴ En acadio *malākum*, en sumerio ša g₄ kúš, verbos equivalentes entre sí –cf. Jaques 2006: 271-278.

³⁴⁵ En el contexto de la asamblea divina (a la que se alude n l. 33), en la que ha de suponerse que las divinidades estarían normalmente sentadas, el ponerse de pie constituiría una muestra de respeto.

convivencia se refiere pues a la cohabitación de sus respectivas estatuas divinas en el mismo complejo cultural (cf. *infra* §4). No obstante, la alusión a la asamblea de los dioses en l. 33 sugiere la posibilidad de comprender la referencia en clave cósmica. En esta dirección se escoran claramente los pasajes de *Inninšagura* e *Innana* y *Ebiḫ*, en los que se introduce además un nuevo elemento: si en el caso del himno acadio la cohabitación iba de la mano de una conversación sin fin, en los dos poemas sumerios la acción puntual de An de glorificar a Innana se corresponde con una presencia *también puntual* de la diosa junto a él. Ambos textos describen una visita realizada por la diosa a la morada de An, resultante en una «entronización» de aquélla junto al dios uranio y la proclamación (o confirmación, en *Innana* y *Ebiḫ*) de su poder; la fraseología empleada apunta a una visita no cúllica, sino cósmica, acaecia en el ámbito celeste. El caso más explícito es el de *Inninšagura* (l. 105), donde la diosa va montada (u₅) en «siete grandes perros» (ur gal-gal 7-bi) y «sube al cielo» (an-na ba-e-éd-dè). *Innana* y *Ebiḫ* carece de afirmaciones explícitas en este sentido (cf. *infra*), pero concuerda en describir una visita más que una convivencia. La dimensión celeste, *astral*, de este acontecimiento aparece nuevamente en *Iddin-Dagān A*, que parece atestiguar una especie de «puente» con la tradición representada por el himno acadio, en cuanto describe también un diálogo entre Innana y An más que un encuentro puntual. Allí (l. 128) se habla de la aparición (è) de la diosa «desde el cielo» (an-ta), y a continuación (l. 129) se la sitúa «en el extremo del cielo» (zag-si an-na-ka). La combinación de ambas referencias sólo puede entenderse como una descripción de la diosa, encarnada en el planeta Venus³⁴⁶, haciendo su aparición en el extremo oriental u occidental del firmamento³⁴⁷.

De este modo, los textos aquí reseñados reproducen dos tradiciones. La primera de ellas, representada por el texto n° 2.1 de nuestro corpus, posee una dimensión netamente cúllica y estática, por cuanto se corresponde con la cohabitación de ambas divinidades – o de sus estatuas – en el Eana de Uruk; la segunda, encarnada de manera ejemplar por *Inninšagura*, es cósmica y dinámica –An habita en lo alto del cielo e Innana, diosa del planeta Venus, hace su aparición en el firmamento para visitarlo. Al mismo tiempo, el pasaje de *Iddin-Dagān A* combina el aspecto astral con la dimensión «estable» de la relación entre ambos númenes que achacábamos a la otra tradición; esta intermediación casa bien con la naturaleza del pensamiento religioso mesopotámico, para el que la dimensión cúllica y la cósmica no pueden ser inseparables. No sólo a la perspectiva que allí llamamos «cósmica» puede atribuírsele un componente estático –por cuanto la aparición continuada de Venus en el cielo durante un cierto período de tiempo podría haberse interpretado como indicador de una presencia continua de la diosa junto a Anu–, y la perspectiva «cúllica» es susceptible de poseer un elemento dinámico –en la medida en que las visitas de una deidad a la otra podían ser representadas ceremonialmente³⁴⁸–, sino que los dos escenarios son identificables: la relación

³⁴⁶ La dimensión astral de Innana/Eštar parece haber constituido un rasgo esencial de la diosa desde tiempos muy antiguos –cf. Szarzyńska 1993 (esp. pp. 8, 10).

³⁴⁷ Cf. ya Römer 1965: 145.

³⁴⁸ Tal vez hayan de entenderse en este sentido las referencias a la puerta –que también puede serlo de una morada celeste– y a una libación traída por Innana en *Innana* y *Ebiḫ*. Sobre la «libación» (ne-sa ḡ) traída

jerárquica entre Anu e Innana/Eštar se desarrolla al mismo tiempo en el teatro local del templo y en el universal del firmamento, sin que el uno deje de ser en cierta manera un reflejo del otro³⁴⁹.

3.6. Marduk

El dios local de Babilonia, Marduk, sufrió desde finales del período paleobabilonio ya hasta finales del mediobabilonio un proceso de exaltación que lo condujo, hacia finales del segundo milenio, a convertirse en la divinidad suprema del panteón babilonio, substituyendo a Anu y Enlil; durante el período paleobabilonio, sin embargo, esta evolución estaba aún bien lejos de completarse³⁵⁰. Los textos de la época que nos ocupa que permiten precisar la relación de Anu con este dios son pocos, si bien al mismo tiempo interesantes. De un lado, los prólogos del *Código de Hammu-rabi* y de *Samsu-ilūna A*, en los que se pone de relieve la relación entre Marduk y la diada suprema Anu y Enlil³⁵¹:

Nº 4.1 A (Mss. Lo/A):

- 1 *inu Anum šīrum*
- 2 *šar Anūnakī*
- 3 *Ellil*
- 4 *bēl šamē*
- 5 *u eršetim*
- 6 *šā'im*
- 7 *šīmāt mātīm*
- 8 *ana Marūtuk*
- 9 *mārim rēštim*
- 10 *ša Ea*
- 11 *ellilūt*
- 12 *kiššat ništ*
- 13 *išīmūšum*
- 14 *in(a) Igigī*
- 15 *ušarbiūšu*
- 16 *Bābilim*
- 17 *šumšū šīram ibbiū*
- 18 *in(a) kibrātīm*
- 19 *ušāterūšu*
- 20 *ina libbīšu*
- 21 *šarrūtām dārītām*

por Innana cf. Heimpel 1994. El término no designa el acto de culto en sí, sino los materiales necesarios para llevarlo a cabo.

³⁴⁹ Esta identificación entre los dos planos trasciende el ámbito cultural mesopotámico, y es perceptible incluso en el cristianismo. Así, la plegaria eucarística tradicional del rito romano (*canon missæ*) identifica el altar de la iglesia con el que se halla en presencia de Dios en el cielo:

Supplices te rogamus omnipotens Deus: iube hæc perferri per manus angeli tui in sublimi altare tuum, in conspectu diuinæ maiestati tuæ, ut quotquot ex hac altaris participatione Filii tui Domini nostri Iesu Christi corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur.

³⁵⁰ Cf. nº 2.7 n. ad 9 y las referencias allí citadas.

³⁵¹ Sobre el papel que cada uno de los dioses supremos desempeña en estos textos cf. *supra* §3.2.3.

- 22 *ša kīma šamê*
- 23 *u eršetim*
- 24 *išdāša*
- 25 *šuršudā*
- 26 *ukinnūšum*
- 27 *inūmīšu*
- 28 *Ḫammu-rabi*
- 29 *rubâm*
- 30 *na 'dam*
- 31 *pāliḫ ilī jāti*
- 32 *mīšaram*
- 33 *ina mātim*
- 34 *ana šūpîm*
- 35 *raggam u šēnam*
- 36 *ana ḥulluqim*
- 37 *dannum*
- 38 *enšam*
- 39 *ana lā ḥabālim*
- 40 *kīma Šamaš*
- 41 *ana šalmāt qaqqadim*
- 42 *wašêḡma*
- 43 *mātim*
- 44 *nuwwurim*
- 45 *Anum*
- 46 *u Ellil*
- 47 *ana šīr nišī*
- 48 *ṭubḡim*
- 49 *šumī ibbiū*

“Cuando el augusto Anu, rey de los Anuna, (y) Enlil, señor de los cielos y la tierra, que determina los destinos del país, decretaron para Marduk, primogénito de Ea, el *enlilato* sobre todos los pueblos, magnificándolo entre los Igigū, pronunciando el excelso nombre de Babilonia (y) engrandeciéndola en los (cuatro) puntos cardinales (y) confirmando en su seno la realeza duradera, cuyos fundamentos están (tan) sólidamente asentados como el cielo y la tierra, entonces Anu y Enlil me llamaron por el nombre ³¹ a mí, Ḫammu-rabi, príncipe pío (y) devoto de los dioses, para hacer resplandecer la justicia en el país, para suprimir la perfidia y la maldad, para que el fuerte no oprimiera al débil, para que saliera como Šamaš para los «cabezas negras» e iluminara el país— para hacer prosperar a la gente.”

N 4.2:

- 1 *inu Anum Ellil*
- 2 *šarrū ša šamê u eršetim*
- 3 *ana Marūtuk*
- 4 *[mā]rim rēštim ša Ea*
- 5 *ḥadiš ippalsūšum*

- 6 *bēlūt kibrāt arba'im*
- 7 *iddinūšum*
- 8 *in(a) Anūnakī*
- 9 *šumam šīram ibbiūšu*
- 10 *Bābilim*
- 11 *išdīšu kīma [šamē] u eršetim*
- 12 *ukinnūšum*
- 13 *inūšu Marūtuk*
- 14 *Ellil mātīšu*
- 15 *[il]um bāni nēmeqim*
- 16 *ana Samsu-ilūna*
- 17 *šar lalēšu jāti*
- 18 *[na]pḫar mātātīm*
- 19 *[a]na rejīm idinnam*
- 20 *[m]āssu aburrī šurbušam*
- 21 *nišīš[u r]apšātīm*
- 22 *in(a) šulmim*
- 23 *ana dār ittarrām*
- 24 *rabīš lū uwa' eranni*

Versión sumeria (cit. en nº 4.2 n.)³⁵²:

- 1 ud an ^den-líl
- 2 lugal an ki-bi-da-ke₄
- 3 ^damar-utu dumu-saĝ
- 4 ^den-ki-ka-ra
- 5 igi ḫúl-la-ne-ne-a
- 6 in-ši-in-bar-re-eš-a
- 7 nam en ub-da 4-ba
- 8 mu-na-an-šúm-mu-uš-a
- 9 ^da-nun-na-ke₄-ne-er
- 10 mu-maḫ-a mi-ni/-in-sa₄-eš-a
- 11 ká-diĝir-ra^{ki}
- 12 suḫuš-bi an ki-gin₇
- 13 mu-na-an/-gin₆-né-eš-a
- 14 ud-ba ^dmár-utu
- 15 ^den-líl / kalam-ma-na
- 16 diĝir nam-kud zu
- 17 an-dím-dím-me-a
- 18 sa-am-su-i-lu-na
- 19 lugal la-la-ni / ì-me-en-na-ta
- 20 kur-kur kilìb-ba-bi
- 21 nam-sipad-bi ak-dè
- 22 ma-an-šúm

³⁵² Transliteración basada en el ms. A.

- 23 kalam-ma-ni
 24 ú-sal-la nud-dè
 25 kalam daġal-la-ni
 26 silim-ma du-rí-šè / túm-túm-mu-dè
 27 á gal / ħu-mu-da-an-ág

“Cuando Anu (y) Enlil, reyes del cielo y la tierra, miraron con alegría a Marduk, [pr]imogénito de Ea, otorgándole el señorío sobre los cuatro puntos cardinales, pronunciando su excelso nombre entre los Anuna, (y) haciendo firmes como [el cielo] y la tierra los fundamentos de Babilonia, entonces Marduk, el Enlil de su tierra, el [di]os que creó la sapiencia, me concedió a mí, Samsu-ilūna, rey de su(s) alegría(s), el pastoreo de [to]dos los países (y) me hizo el solemne encargo de asentar a su país en los prados (y) gobernar por siempre en el bienestar a su gent[e n]umerosa.”

En su momento, el prólogo del *Código de Hammu-rabi* fue considerado evidencia de una «promoción» de Marduk, que se habría situado a la cabeza del panteón babilonio – al menos en determinados círculos de opinión– ya en época paleobabilonia³⁵³. Sin embargo, las investigaciones del último medio siglo han situado la exaltación de Marduk mucho más tarde, durante la llamada «Segunda Dinastía de Isin» (ss. XII-XI a. C.), y en consecuencia la visión sobre el retrato de Marduk ofrecido por los textos paleobabilonios ha sido completamente revisada³⁵⁴. En el prólogo del *Código Anu y Enlil* entregan a Marduk el *enlilato* “sobre todos los pueblos” (*kiššat nišī*), esto es, una supremacía terrenal, concordante –y expuesta en paralelo a– la exaltación de la ciudad de Babilonia por los mismos númenes. Mientras en la inscripción de Samsu-ilūna el monarca recibe su poder de Marduk, en el *Código* lo hace directamente de los dos dioses supremos³⁵⁵. La prueba definitiva de la «vigencia» de la supremacía de Anu y Enlil aun tras la glorificación de Marduk reside en que aquéllos encabezan el elenco de divinidades invocadas en las maldiciones que dan fin al *Código*³⁵⁶, de las que Marduk se halla por completo ausente.

Una teología similar parece estar contenida en un pasaje de *Abī-Ešuh A* (ll. 6-8)³⁵⁷, donde An, denominado explícitamente «rey de los dioses» (*lugal diġir-re-e-ne-ke₄*) concede (šúm, šu lá) a Marduk toda una serie de oficios y atributos de poder. Algunas de las expresiones contenidas en dicho pasaje parecen denotar una elevación del numen babilonio a la cúspide del panteón, en especial el inicio de la l. 8: *diġir gal-gal-e-ne dirig* «ser prominente entre los dioses». Esta preeminencia (*dirig* significa propiamente «sobrepasar, exceder, prevalecer»³⁵⁸), pese a afirmarse de manera explícita, se ve matizada por otras afirmaciones que se le sitúan en paralelo. En la l. 7 la

³⁵³ Cf. e. g. Deimel 1914: 173a, 174a (citando precisamente el *Código*) Bottéro 1952: 40; Edzard 1965: 96.

³⁵⁴ Nótese que las primeras visiones críticas se remontan a la década de 1920 –cf. van Dijk 1966: 57-58; Lambert 2013: 256. Sobre la teología de Marduk en el *Código de Hammu-rabi* cf. Sommerfeld 1982: 70-74; Lambert 2013: 256.

³⁵⁵ Sobre la interrelación entre las tres divinidades en estos textos y sus paralelos sumerios cf. *supra* §3.2.3.

³⁵⁶ La maldición de Anu constituye el texto n° 4.1 E de nuestro corpus.

³⁵⁷ Texto citado en n° 2.7 n. ad 9.

³⁵⁸ *ePSD2* «dirig [EXCEED]»; Attinger 2019b: 32-33; *CAD A₂* 32.

tarea que Marduk recibe de An consiste en custodiar (kešé(d) «tener unidos»³⁵⁹) los mandatos (á áĝ) y en hacer funcionar correctamente (si sá) el cetro (ĝedru) y los ritos (ĝarza). Estos encargos hacen referencia a la conservación de un orden preexistente, en términos más propios de un gobernador que de un soberano en la plenitud de sus funciones. Asimismo la mención del sibir kur-kur-ra «cayado (que somete) todos los países» indica que la concesión se enfoca hacia el ámbito terrenal más que hacia un dominio sobre el resto de divinidades.

¿Cómo cabe entender pues el breve pasaje de un himno al dios babilonio en el que éste aparece identificado con Asalluĥi y –más importante para nuestro trabajo– con Anu (Nº 2.7)?

9 *ina ellim Apsî Asalluĥi eliš ina šamā`ĭ Anum šumšu*
 10 *šaknū ina mahriššu kullāt ĥimmā[t]im . . .*

9 En el sagrado *apsû* (es) Asalluĥi, arriba en los cielos su nombre (es) Anum;
 10 todo el conjunto (de decretos(?)) está dispuesto ante él, ...

Es posible que tras él subyazca un intento temprano de aupar a Marduk a la cúspide del panteón, si bien en este caso la mención de Anu parece referirse más a su dimensión urania que a su condición de monarca divino³⁶⁰. Nos vemos tentados de ver en este pasaje una afirmación meramente hiperbólica, comparable a las que situaban a Innana «por encima de An» en algunas composiciones sumerias (cf. *supra* §3.5.1). En todo caso, no contradice el panorama general en el que Anu, como también Enlil, se mantiene en su condición de divinidad suprema.

3.7. Anu como patrono de la realeza terrestre

Un último elemento caracterizador de la soberanía ostentada por el numen uranio reside en su vínculo con la soberanía *realmente existente* o directamente perceptible en la vida de los hombres: la ejercida por los monarcas terrenales, que a menudo servía de modelo para las representaciones de aquélla³⁶¹. Los soberanos de las ciudades-estado del tercer milenio se presentaban a menudo como administradores del dios tutelar local, verdadero señor de la ciudad³⁶², y durante toda la historia de Mesopotamia los reyes tendieron a atribuir un origen divino a la realeza que ellos en aquel momento ostentaban³⁶³. A partir de los primeros intentos de unificación de la Baja Mesopotamia en la segunda mitad del tercer milenio, los monarcas comenzaron a colocarse bajo el patronazgo de las principales deidades del panteón nacional, integrándolas en un «panteón imperial» (*Reichspantheon*), a cuya cabeza se situaba a menudo Anu³⁶⁴ y que se prolongaría, con algunas modificaciones, a lo largo de los dos milenios siguientes.

³⁵⁹ Attinger 2019b: 107b; *ePSD2* «kešed [BIND]»; *CAD* R 91b-92a.

³⁶⁰ Cf. ya nuestras observaciones en nº 2.7 n. ad 9.

³⁶¹ Cf. Selz 2011: 76a, refiriéndose al aparato cortesano de una y otra: “Die theologisch zu diesen gehörenden Götter, Partner, Kinder und Bediente bilden mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung die irdischen Herrschaftsverhältnisse ab.”

³⁶² Selz 2011: 77a.

³⁶³ Cf. Seux 1980/81: 166b-167b, con referencias.

³⁶⁴ Acerca del «panteón imperial» cf. Sallaberger 2004a: 301b-303a; cf. asimismo las referencias citadas en §3.1.1.

3.7.1. El rey como sacerdote de Anu

En los albores de este proceso, dichos monarcas tendieron a aunar sus títulos de realeza sobre el país con títulos sacerdotales, en los que Anu ocupa una posición singular. El testimonio más antiguo se encuentra en la inscripción votiva *Lugalzagesi A* (RIME 1.14.20.1 ll. 3-8, s. XXIV a. C.):

- 3 lugal-zag-ge-si
- 4 lugal unug^{ki}-ga
- 5 lugal kalam-ma
- 6 isib an-na
- 7 lú-maḥ
- 8 ^dnisaba

“³ Lugalzagesi, ⁴ rey de Uruk, ⁵ rey del país (de Sumer), ⁶ sacerdote purificador de An, ⁷ sacerdote *lumaḥ* ⁸ de Nisaba.”

Los monarcas de la dinastía acadia continuaron el uso de epítetos similares: *šar 'Akkade – rābiš 'Aštar – šar Kiš – pašīš 'Anim – šar mātim – iššiak 'Ellil* “rey de Acad, alguacil de Aštar, rey de Kiš, sacerdote ungido de Anu, rey del país, vicario de Enlil” (Sargón, RIME 2.1.1.1 ll. 3-11³⁶⁵, y 2.1.1.6 ll. 2-9); *šar 'Akkade – šar kibrātīm 'arba 'im – mūtawī 'Aštar 'Annunītum – pašīš 'Anim – iššiak 'Ellil – šakkanak 'Il'aba* “rey de Acad, rey de las cuatro partes del mundo, que departe con Aštar Annunītum, sacerdote ungido de Anu, vicario de Enlil, gobernador de Ilaba” (Narām-Sîn, ZA LXXXVII/1: 32 v. viii 21-35³⁶⁶), así como en un texto de nuestro corpus que parece derivar de éste último (nº 4.3 23-6):

- 2 [N]arām-Sîn šarrum dannum / šar Akkade
- 3 šar kibrāt arba 'i
- 4 mūtawī Eštar u Annunītum
- 5 pašīš Anim šakkanak Ellil
- 6 iššiakki Il'aba

- 2 [N]arām-Sîn, el rey poderoso, rey de Acad,
- 3 rey de las cuatro partes del mundo,
- 4 que departe con Eštar y Annunītum;
- 5 sacerdote ungido de Anum, gobernador de Enlil,
- 6 vicario de Ilaba.

Si bien este texto continúa así una tradición del tercer milenio, el sentido del epíteto resulta incierto. Más allá de la identidad entre *isib an-na* y *pašīš Anim*, que parece darse a efectos prácticos³⁶⁷, se ha tendido a considerar la adopción de una función cúllica propia de Uruk como indicio de un dominio por parte de aquellos reyes sobre

³⁶⁵ Ll. 3-5 reconstruidas.

³⁶⁶ Texto citado en nº 4.3 n. ad 2-9.

³⁶⁷ El equivalente léxico de *pašīšum* es *gudug* (AHw 845a; CAD P 253b-254a; ePSD2 «gudug [PRIEST]»; sobre este sacerdocio cf. las referencias citadas en nº 4.3 n. ad 5-6), un tipo de sacerdote distinto del *isib* (acerca de éste último cf. renger 1969: 122-126; Sallaberger/Huber Vuillet 2005: 631b). En referencia al único texto bilingüe (RIME 2.1.1.1), Steinkeller (2003a: 622⁸; cf. Wilcke 1974: 199-200¹¹⁹) defiende una lectura [i]sib an-na en la parte sumeria, lo que confirmaría la equivalencia de ambos títulos. Sin embargo, la copia de Poebel (PBS 5.34 [pl. XX]) apunta claramente a [gud]ug an-na. La fotografía alojada en CDLI P227509 no permite extraer conclusiones sólidas (cf. ya Wilcke ib.).

dicha urbe³⁶⁸. Esta suposición parece apoyarse en el paralelismo, atestiguado en la inscripción de Lugalzagesi³⁶⁹, con la referencia a la realeza de Uruk (l. 4), así como en la presencia del título lú-mah³⁷⁰ ^dnisaba³⁷¹, interpretado a su vez como indicador de que esta diosa era la patrona de Umma³⁷¹, el otro «estado» bajo dominio de aquel monarca. Esta asunción no está empero exenta de problemas.

Por una parte, la vinculación estrecha entre Lugalzagesi (y su padre) y Nisaba es fundamentalmente personal y no autoriza a situar el culto de esta diosa en Umma³⁷²; más bien ha de suponerse que la familia de Lugalzagesi era originaria de Ereš, centro del culto a esta deidad³⁷³. No hay razones para suponer tampoco una hipotética vinculación del título sacerdotal de An –cuyo origen en Uruk sí resulta verosímil³⁷⁴– con la soberanía sobre su ciudad si el título referido a Nisaba carece de tal dimensión y el paralelismo con los primeros dos epítetos («rey de Uruk», «rey del país») resulta incierto³⁷⁵. Al mismo tiempo, una referencia a la ciudad de Uruk a través de su divinidad más significativa sería indiscutible sólo si la deidad en cuestión fuese Innana/Eštar (cf. *infra* §4).

A las inscripciones de Sargón les subyace una lógica más accesible. Eštar(-Annunītum) se halla emparejada con su ciudad, Acad; Enlil, en cuanto dios supremo, con la realeza del país entero, y Anu con la «realeza de Kiš». Esta última asociación no es transparente, pero parece derivar en última instancia de la misma tradición que dos inscripciones presargónicas³⁷⁶, comisionadas por monarcas de ciudades meridionales pero intitulados «rey de Kiš», y dedicadas a An en cuanto divinidad suprema (lugal kur-kur-ra «rey de todos los países»)³⁷⁷. Puesto que el apelativo «rey de Kiš» parece haber constituido, en el período presargónico y acadio, un título de honor, tal vez vinculado al dominio sobre una extensión territorial notable³⁷⁸, el segmento consagrado a Anu en estas inscripciones resulta hallarse en claro paralelismo con el de Enlil y en contraposición al de Eštar: ella encarna y/o legitima el poder local de Sargón sobre su propia capital; Anu y Enlil, por el contrario, en cuanto dioses supremos del panteón,

³⁶⁸ Poebel 1914: 229; Hallo 1958: 6¹ (cf. también p. 142); Seux 1967: 222⁷⁶. Cf. asimismo Steinkeller 2003a: 622, que sin embargo no se pronuncia abiertamente.

³⁶⁹ El título en₅-si-gal³ ^den-líl (equivalente sumerio del *iššiak Anim* de las inscripciones sargónicas mencionadas previamente), presente en la l. i 15 de la misma inscripción y que Seux (1967: 399¹³²) quiere vincular al culto de Nippur, se sitúa en otra sección y no sirve aquí de elemento comparativo (cf. *infra*).

³⁷⁰ Sobre este sacerdocio cf. Renger 1969: 126-129; Sallaberger/Huber Vuillet 2005: 628a.

³⁷¹ Deimel 1914: 226a; Edzard 1965: 116. Nótese no obstante que ninguno de estos autores se refiere explícitamente a este texto. Otro pasaje que teóricamente sustentaría esta interpretación es RIME 1.9.9.5 viii 11-ix 3, donde Nisaba aparece como diosa personal de Lugalzagesi (*dîgir-a-ni*). Cf. el comentario al respecto en Selz 1989: 493-494.

³⁷² Selz 1989: 493-494; Michalowski 2001: 578.

³⁷³ Steinkeller 2003a: 624.

³⁷⁴ Hacia finales del período guteo (s. XXII a. C.) está atestiguado el empleo del título por un tal Lugalánatum en la ciudad de Uruk, siendo rey Urgigira (RIME 2.13.2.2001 6-7: lugal-an-na-túm | isib an-na-ke₄ “Lugalánatum, sacerdote purificador de An”).

³⁷⁵ Es altamente improbable que «rey del país» esté vinculado a Nisaba; cabría más bien esperar a Enlil, como sucede en la primera inscripción de Sargón (cf. *supra*).

³⁷⁶ RIME 1.1.14.1 y 1.14.13.1. Estos textos se mencionaron en §3.1.12.

³⁷⁷ Resulta llamativo que este epíteto aparezca también en la inscripción votiva de Lugalzagesi (RIME 1.14.20.1 i 14).

³⁷⁸ Acerca del título cf. Edzard 1980b: 609b-610b; Steinkeller 2013b: 145.

avalan el dominio universal del monarca. El epíteto *iššiak Ellil* es pues un título «imperial»³⁷⁹.

No resulta difícil discernir la misma lógica en la narración de Narām-Sîn y el texto literario paleobabilonio (nº 4.3). Allí los epítetos propiamente regios –dispuestos en un orden reminiscente del de la inscripción de Lugalzagesi– anteceden a los que asocian al soberano con los dioses. Éstos últimos se disponen según un patrón muy preciso: las deidades personales, gentilicias o dinásticas (Eštar-Annunītum e Ilaba) «enmarcan» a los dos grandes dioses, cuya mención no depende en absoluto de sus respectivos cultos de Uruk y Nippur.

Si la interpretación aquí propuesta posee algún fundamento, sería posible proyectarla igualmente sobre el texto de Lugalzagesi y extender así un hilo conductor entre la mitad del tercer milenio y el periodo paleobabilonio. La asunción por parte del soberano de un título sacerdotal de Anu no partiría pues de un dominio político sobre la ciudad de Uruk, sino más bien de una (aspiración a la) supremacía en todo el país de Sumer y Acad, cuya legitimación dependería en última instancia de los númenes supremos (Anu, Enlil o ambos). Lugalzagesi habría pues combinado el patronazgo de su diosa personal, Nisaba, con la del rey de los dioses –un patrón adoptado por los monarcas sargónidas, adjuntando a Enlil y substituyendo a Nisaba por Eštar e Ilaba³⁸⁰. El redactor del texto de la *Gran rebelión* (*G*) tenía presumiblemente esta lógica por tradicional, e hizo uso de ella en su composición, si bien de manera imperfecta –como deja entrever la confusión de los títulos relativos a Enlil y a Ilaba³⁸¹.

Dicha transmisión imperfecta da cuenta de que el texto nº 4.3 de nuestro corpus, aun continuando una transmisión del tercer milenio, atestigua al mismo tiempo su obsolescencia en época paleobabilonia; un extremo que un vistazo a otros tipos de fuentes permite constatar. De un lado, los epítetos *išib* o *gudug an-na/pašš* *Anim* brillan por su ausencia en las inscripciones de este período. Mayor importancia reviste que nuestro texto no se trata de una copia paleobabilonia de una inscripción auténtica – como por el contrario es el caso en algunos de los textos mencionados más arriba –, sino de un texto literario diferente³⁸², si bien modelado en gran medida a partir de una inscripción regia auténtica³⁸³. La (re)utilización de esta clase de títulos, que denotan una relación de tipo sacerdotal entre el monarca y Anu, seguía siendo pues conocida a principios del segundo milenio. El apelativo *išib an-na* se encuentra de hecho en dos textos literarios del período: *Lipit-Eštar A* 23³⁸⁴: *išib an-na šu dadag-ga-me-en*

³⁷⁹ Seux 1967: 399¹²⁸, con bibliografía anterior. Un primer esbozo de correlación entre los diferentes títulos de Sargón se encuentra ya en Poebel 1914: 229.

³⁸⁰ El motivo de la ausencia de Enlil de la primera parte de la titulación de Lugalzagesi es incierto. Es posible que se deba a la ausencia de una tradición de asumir títulos sacerdotales de este dios por parte de los monarcas –nótese que Sargón y Narām-Sîn emplean un término político (*en₅-si/iššiakum*), en vez de uno sacerdotal, para describir su relación con Enlil–; tampoco se puede descartar la posibilidad de que tenga que ver con la «jerarquización» que la misma inscripción opera entre An y Enlil (iii 14-18 –texto citado en §2.4.2; cf. asimismo §3.2.3).

³⁸¹ Cf. *supra* nº. 4.3 n. ad 5-6.

³⁸² Güterbock 1934: 19-20; Grayson/Sollberger 1976: 107; J. G. Westenholz 1997a: 221; Haul 2009: 19.

³⁸³ Cf. la comparación de ambos textos en Haul 2009: 59-94 (esp. pp. 65-66, donde se centra en la titulación).

³⁸⁴ Ed. Römer 1965: 31, 33; ETCSL 2.5.5.1.

“soy el sacerdote purificador de An, de manos relucientes”; *Rīm-Sîn E* 2³⁸⁵: [^d]ri-im-^dsuen isib an-na siškur sikil-la tūm-ma “Rīm-Sîn, sacerdote purificador de An, el que transmite la plegaria”. Sin embargo, su aparición exclusivamente en textos literarios y separada de la serie de epítetos de legitimación que aparecen en las inscripciones del tercer milenio sugiere una relativa pérdida de importancia del apelativo en época paleobabilonia, cuyo empleo debería más a la erudición de los poetas cortesanos que a una funcionalidad todavía vigente en el contexto de la ideología monárquica.

La relación de tipo sacerdotal entre el soberano terrenal y el celeste puede así considerarse una reliquia del milenio anterior más que un componente de la cosmovisión paleobabilonia. En épocas posteriores, los títulos isib an-na y *pašīš Anim* desaparecen por completo³⁸⁶.

3.7.2. La realeza, regalo del cielo

Mientras esta relación de tintes cúlticos parece haberse mantenido fosilizada en la ideología real, el patronazgo efectivo de Anu sobre la persona del monarca y sobre la institución misma está perfectamente documentada en el período paleobabilonio.

El vínculo entre la realeza como institución y el mundo de los dioses es de sobra conocido³⁸⁷, y se ejemplifica de manera paradigmática en el *topos* de la literatura sumeria de la proveniencia celeste de la monarquía, que aparece por primera vez en la recensión antigua, neosumeria, de la *Lista real sumeria* (*Fs. Wilcke* 287-292 i 1)³⁸⁸: [nam-l]ugal a[n-t]a èd-da-ba “(cuando) [la rea]leza hubo bajado d[el cie]lo”; y la versión canónica, paleobabilonia, contiene por dos veces (antes y después del Diluvio) la misma fórmula: [nam]-lugal an-ta èd-dè-a-ba (OECT 2.1 i 1), nam-lugal an-t[a] èd-dè-a-ba (i 41)³⁸⁹. Una variante, no es la realeza en cuanto tal, sino las insignias que la encarnan³⁹⁰ las que descienden (o son llevadas) desde el cielo con el fin de instituir la monarquía entre los hombres, en la que se encuentra en el *Diluvio sumerio* (PBS 5.1 ii 5’-6’)³⁹¹:

5’ ‘. . .’ [n]am-lugal-la an-ta èd-d[è]-a-‘ba’
6’ ‘men’ mah ḡešg[u]-‘za’ nam-lugal-la an-ta èd-a-ba

5’ (Cuando) [...] ³⁹² de la realeza hubo(/hubieron) bajado del cielo

³⁸⁵ Ed. Steible 1975: 33, 36; ETCSL 2.6.9.5.

³⁸⁶ El primer término aparece en un manuscrito medioasirio de la serie léxica *Lu*: RA XVII: 196 (fotografía en CDLI P373927) r. («verso» en la publicación original) 4’-6’:

4’ i-šī-i-bisib i-ši-ip-pu
5’ [is]ib an-na i-ši-ip ^da-ni
6’ [isib] ^dnisaba i-ši-ip ^dnisaba

Sin embargo, esta entrada no prueba por sí sola la continuidad de este sacerdocio ni su asociación a la monarquía, sino meramente la pervivencia del conocimiento libresco relativo a la institución.

³⁸⁷ Seux 1980/81: 166-167.

³⁸⁸ Ed. Steinkeller 2003b: 269.

³⁸⁹ Ed. Jacobsen 1939: 70-71, 76-77 respectivamente; ETCSL 2.1.1. Cf. CAD A₂ 216a.

³⁹⁰ Acerca de los *regalia* en los períodos neosumerio y paleobabilonio cf. Wilkinson 1986: 216-241.

³⁹¹ Ed. Jacobsen 1939: 58; Civil ap. Lambert/Millard 1969: 140-141, 169; Jacobsen 1981: 517⁸-519; ETCSL

³⁹² El nombre del elemento que encabeza la l. 5’ es incierto. Cf. Kramer 1969: 43b²⁵ (contra Jacobsen 1939: 58); Civil ap. Lambert/Millard 1969: 169 n. ad 88; y la restauración de Jacobsen (1981: 517⁸): [ud

6' y la alta corona y el t[r]ono de la realeza hubieron bajado del cielo.

Uno de los textos recogidos en nuestro corpus vehicula una concepción reminiscente de las que se pueden extraer de los textos apenas mencionados. El prólogo de la versión paleobabilonia de *Etana* (nº 1.1) contiene una afirmación prácticamente idéntica (l. 14): [ša]rrūtum ina šamā'ī urdam “la [re]aleza bajó del cielo”³⁹³, y atestigua la continuidad del motivo en época paleobabilonia y en las letras acacias³⁹⁴. Al mismo tiempo, el prólogo tomado en su conjunto permite precisar los detalles de esta concepción, y específicamente el papel de Anu en la misma.

Los textos sumerios, refiriéndose al origen uranio de la institución monárquica, parecen aludir de manera genérica al componente divino de la misma. La narración de *Etana* concuerda en este punto, en la medida en que el acontecimiento narrado en la l. 14 constituye la continuación –tras el paréntesis descriptivo de las ll. 6-13– de la trama descrita en las primeras cinco líneas (nº 1.1 1-5):

- 1 *rabūtum Anūnakū šā'imū šīmtim*
- 2 *ušbū imlikū milikša mātam*
- 3 *bānū kibrātīm šākinū šikittim*
- 4 *šīrū ana nišī ilū Igīgū*
- 5 *isinnam ana nišī išīmū*

- 1 Los grandes Anuna, decisores del destino
- 2 se reunieron (y) tomaron una decisión concerniente al país
- 3 –los creadores de las cuatro esquinas del mundo, establecedores de la
creación–
- 4 los augustos para los hombres, los dioses Igīgū
- 5 decretaron una fiesta para las gentes.

La decisión (*milkum*), más tarde concretada en una «fiesta» (*isinnam*), sólo puede corresponderse, en el contexto del presente pasaje, con la institución divina de la realeza³⁹⁵, que se continúa a partir de la l. 14³⁹⁶. La institución de la realeza en el cielo, seguida de su transferimiento a la tierra, aparece así como culminación de la acción creadora³⁹⁷ de los dioses en su conjunto, llamados colectivamente «los grandes Anuna»

ḡs[sib]ir “[cuando el bácu]lo...” (seguida en gran parte de las traducciones posteriores: Jacobsen 1987: 146; Bottéro/Kramer 1989: 565; Römer 1993: 451), que concuerda con la copia, pero la superficie de la tablilla está en todo caso demasiado dañada como para sustentar una lectura indiscutible.

³⁹³ Sobre algunas dificultades que ofrece la restauración de la línea cf. nº 1.1 n. ad 14.

³⁹⁴ El origen de la saga de Etana y la redacción de un hipotético *Ur-Etana* son difíciles de situar en el tiempo. Selz (1998: 157-158) se inclina por una puesta por escrito en la dinastía acadia (con bases un tanto frágiles, cf. Haul 2000: 35¹⁰⁸); Haul (ib. p. 43-44) admite la verosimilitud de una tradición oral (no necesariamente concordante con la epopeya escrita) ya en el tercer milenio. En cualquier caso, resulta imposible saber en qué momento las tradiciones sobre el héroe de Kiš incorporaron la noción del origen celeste de la realeza.

Ha de notarse al mismo tiempo que el motivo se encuentra ausente de la recensión del primer milenio de Etana. Si bien Novotny (2001: 15, 27) reconstruye una fraseología similar para en l. 27 de la primera tablilla de esta versión, a falta de ulteriores manuscritos del período su interpretación es meramente hipotética.

³⁹⁵ Haul 2000: 7.

³⁹⁶ Sobre la alternancia narración-descripción en este prólogo cf. Wilcke 1977: 158-159.

³⁹⁷ Afirmada ésta última explícitamente en l. 3.

en l. 1 y «los dioses Igigū» en l. 4. Al mismo tiempo, sin embargo, las ll. 11-12 del mismo texto permiten apreciar el evento desde una perspectiva diferente:

11 *ḥaṭṭum me 'ānum kubšum u šibirru(m)*

12 *qudmīš Anim ina šamā'ī šaknū*

11 Cetro, tiara, corona y cayado

12 hallábanse ante Anu en el cielo.

Este dístico constituye un contrapunto a las ll. 7-8, en las que se afirmaba por el contrario la inexistencia de tales insignias sobre la tierra. Este contraste induce a pensar en un traslado de las mismas al mundo de los hombres en el momento de instituirse la monarquía, y por consiguiente en una alusión indirecta a la tradición atestiguada en el *Diluvio sumerio* que describe el descenso de la realeza desde los cielos por medio de la bajada de sus emblemas de poder. La narración de *Etana* presenta así de manera complementaria las dos variantes del motivo encontradas por separado en las fuentes sumerias.

Al mismo tiempo, la presencia de los *regalia* en el ámbito celeste se ve enfatizada a través de la presencia del dios uranio. Los objetos están depositados (*šaknū*) delante de (*qudmīš*) Anu. Esta última forma, terminativo-adverbial del *qudmum* «frente»³⁹⁸, es extremadamente rara. Aparte de en un pasaje de *Atraḥasīs* donde su significado preciso es objeto de discusión³⁹⁹, sólo reaparece en *Enūma eliš* I 33 y III 11. En el primer pasaje Apsū y Mummu, decididos a exponer su descontento con los dioses recién creados a Tiāmat, se sientan frente a ella: *illikū-ma qudmīš Tāma[t]i ušbū* “fueron a sentarse ante Tiāmat”. En el segundo, Anšar da órdenes a su mensajero Kaka para que visite a los padres de aquél (Laḥmu y Laḥamu) y les convoque para que reúnan la asamblea divina que habrá de exaltar a Marduk: *i'ir alik Kaka qudmīššunu iziz-ma* “¡sal, ve, Kaka, y ponte en pie ante ellos!”

La comparación de estos dos ejemplos con la l. 12 de *Etana* permite inferir que *qudmīš*, cuando aparece ante un teónimo, sirve entre otras cosas para subrayar la dignidad de aquella divinidad. Así, Mummu y Apsū se encuentran frente a Tiāmat, que constituye sin lugar a dudas la máxima autoridad entre las entidades primordiales opuestas a los dioses; por otra parte Kaka, una deidad de segundo orden, recibe instrucciones de presentarse ante Laḥmu y Laḥamu, esto es, ante los progenitores del rey Anšar y, por consiguiente, los miembros más venerables de la sociedad divina. No repunga pues a la razón una interpretación similar para el texto paleobabilonio que nos ocupa: Anu, en cuanto rey del cielo y de los dioses, es el único ante el que pueden situarse los *regalia*, con los que se puede presumir un vínculo que posee un vínculo especialmente estrecho. Tal vez ese vínculo se pueda explicitar como la creación de estos emblemas por el propio dios del cielo⁴⁰⁰, si bien carecemos de otros textos que corroboren esta suposición⁴⁰¹.

³⁹⁸ Cf. *AHW* 926a; Groneberg 1978/79: 29a; *CAD* Q 295b; *GAG* §115k.

³⁹⁹ Shehata 2001: 118, con referencias.

⁴⁰⁰ Como ocurre con el templo en *Innana* y *An* (cf. *supra* §1.3.2). Nótese asimismo que en *Enūma eliš* tanto Tiāmat como Laḥmu y Laḥamu son personajes, si no creadores, al menos sí «procreadores».

⁴⁰¹ No es posible establecer una asociación precisa entre las divinidades que aparecen como patronos de la monarquía y las distintas insignias regias. Los tipos de insignias enumerados en n° 1.1 11 sí parecen

De este modo, el prólogo paleobabilonio de *Etana* presenta dos visiones complementarias del origen celeste de la monarquía. La institución es por una parte el resultado de una decisión colectiva de los dioses; al mismo tiempo, sin embargo, su encarnación simbólica se retrotrae, a través de su creación o sencillamente de su custodia, a la figura del numen celeste. Ciertamente ambas nociones son complementarias: el papel prominente de Anu tiene a buen seguro que ver con su papel de presidente de la asamblea divina, por medio del cual participaría de manera singular en la decisión tomada por los Anuna en su conjunto. Sin embargo, a través de su nombramiento explícito y su asociación a las insignias del poder, el rey del cielo es presentado como un actor fundamental en la institución primigenia de la realeza, y por consiguiente en su patrón por excelencia.

3.7.3. Anu y los monarcas

El patronazgo ejercido por Anu sobre la institución regia se concretiza en su protección de la persona del rey, no obstante la caída en desuso de la fraseología sacerdotal para describir la relación entre el uno y el otro (cf. *supra* §3.7.1). Nuestro corpus recoge una de las afirmaciones más explícitas de esta vinculación, procedente de Mari: en el *Poema de Zimrī-līm* se alaba al monarca en estos términos (nº 1.6 13//15): *zikir Anim lītellil rīm mātīšu* “que sea santificado el dictado de Anu, el toro de su país”. La yuxtaposición entre *zikir Anim* y *rīm mātīšu* –claramente un epíteto de Zimrī-līm– sugiere una identidad entre ambas nociones: el «dictado de Anu» representa verosímilmente la elección del rey, si acaso no, por extensión, la persona del mismo⁴⁰². El soberano, en su ascenso al trono y en el desempeño de su poder, constituye la encarnación misma de un mandato celestial.

Más allá de afirmaciones tan explícitas, la presencia de Anu entre las divinidades garantes del poder de los reyes es una constante en la historia de Mesopotamia. Como se señaló con anterioridad (cf. *supra* §3.1.1), ya la gran inscripción votiva de Lugalzagesi sitúa al dios del cielo a la cabeza del elenco de deidades a las que este soberano atribuye su fortuna (RIME 1.14.20.1 i 13-35): An, Enlil, Enki, Utu, Suen, Innana, Nisaba, Ninḫursaĝa, Mes-saĝĝa-Unug y Ningirima. En fuentes posteriores al período paleobabilonio se puede apreciar una ideología similar. Previamente (§3.3.1) señalábamos la continuidad de la presencia de Anu en inscripciones de época cassita, y en el primer milenio el dios uranio sigue encabezando las secuencias de divinidades invocadas por los monarcas babilonios y asirios. Así, una inscripción de Asarḫaddon (RINAP 4.48 ll. 1-13) presenta la siguiente secuencia: Aššur, Anu, Enlil, Ea, Šin, Šamaš, Adad, Marduk, Nabû, Nergal, Agušaja y los Sebettu –mostrando la integración de la vieja teología, con Anu a la cabeza, en el nuevo paradigma de preeminencia del dios nacional Aššur.

asociarse al dios uranio con cierta frecuencia, si bien nunca en exclusiva –cf. Wilkinson 1986: 234-236. Nótese cómo los textos sumerios citados en el siguiente apartado muestran al numen celeste otorgando al rey toda una serie de insignias, en consonancia con el texto de *Etana*.

⁴⁰² Cf. nº 1.6 n. ad 13//15.

El prólogo del *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 A) presenta a los dioses Anu y Enlil como responsables directos de la elección del monarca, constituido en homólogo terreno de Marduk, también él escogido por los dos númenes soberanos (nº 4.1 A 27-49)⁴⁰³:

- 27 *inūmīšu*
- 28 *Ḫammu-rabi*
- 29 *rubâm*
- 30 *na`dam*
- 31 *pāliḫ ilī jāti*
- 32 *mīšaram*
- 33 *ina mātīm*
- 34 *ana šūpîm*
- 35 *raggam u šēnam*
- 36 *ana ḫulluqim*
- 37 *dannum*
- 38 *enšam*
- 39 *ana lā ḫabālim*
- 40 *kīma Šamaš*
- 41 *ana šalmāt qaqqadim*
- 42 *wašēm-ma*
- 43 *mātīm*
- 44 *nuwwurim*
- 45 *Anum*
- 46 *u Ellil*
- 47 *ana šīr nišī*
- 48 *ṭubdim*
- 49 *šumī ibbiū*

“²⁷ Entonces ⁴⁵ Anum ⁴⁶ y Enlil ⁴⁹ me llamaron por el nombre ³¹ a mí, ²⁸ Ḫammu-rabi, ²⁹ príncipe ³⁰ pío (y) ³¹ devoto de los dioses, ³⁴ para hacer resplandecer ³² la justicia ³³ en el país, ³⁶ para suprimir ³⁵ la perfidia y la maldad, ³⁷ para que el fuerte ³⁹ no oprimiera ³⁸ al débil, ⁴² para que saliera ⁴⁰ como Šamaš ⁴¹ para los «cabezas negras» ⁴⁴ e iluminara ⁴³ el país ⁴⁸ –para hacer prosperar ⁴⁷ a la gente.”

El *Código de Lipit-Eštar* transmite la misma teología⁴⁰⁴:

- 20 *ud-[ba]*
- 21 *^dli-pí-it-^reš₁₈-tár^r*
- 22 *sipad ḡeš-tuku*
- 23 *mu pād-da*
- 24 *^dnu-^rnam-nir^r-ra*
- 25 *níḡ-si-^rsa^r*
- 26 *kalam-ma ḡá-ḡá-^rdè^r*
- 27 *i-^dutu*
- 28 *ka-ta ḡa-lam-e-dè*

⁴⁰³ Reproducimos aquí el texto de los mss. Lo y A. El ms. B no presenta diferencias relevantes. Sobre el papel respectivo de Anu y Enlil en este texto y sus paralelos sumerios cf. *supra* §3.2.3.

⁴⁰⁴ Texto en nº 4.1 n. ad A.

- 29 níĝ-erím níĝ-á-zi
 30 ĝeš⁴tukul ge₄-ge₄-dè
 31 ki-en-gi ki-uri
 32 su-ba dùg-ge-dè
 33 an-né
 34 ^den-líl-le
 35 [^d]li-pí-it-eš₁₈-tár
 36 nam-nun kalam-ma-šè
 37 mu-un-pàd-dè-eš-a-ba

“²⁰ Enton[ces] ³³ An ³⁴ y Enlil ³⁷ escogieron ³⁶ para el dominio sobre el país ³⁵ a Lipit-Eštar ²¹ –Lipit-Eštar, ²² el pastor obediente, ²³ llamado por (su) nombre ²⁴ por Nunamnir– ²⁶ para establecer en el país ²⁵ la justicia, ²⁸ para suprimir ²⁷ el clamor por la justicia, ³⁰ para desterrar ²⁹ el mal y la violencia ³² y hacer prosperar ³¹ Sumer y Acad.”

Por otra parte, el epílogo literario del *Código de Hammu-rabi* permite precisar algo más la relación de Anu con el monarca en función de las concepciones paleobabilonias, así como contraponerla a la establecida entre éste y otras divinidades. La lista de maldiciones que culminan la composición (XLIX 45-LI 69) pone cada una de ellas a cargo de una deidad diferente, con el dios del cielo a la cabeza: Anu, Enlil, Ninlil, Enki/Ea, Šamaš, Šîn, Adad, Eštar, Nergal, Nintur y Ninkarak. El elenco, más allá de ofrecer una panorámica del «panteón» imperial de la primera dinastía de Babilonia, pone de relieve algunos rasgos fundamentales de la personalidad de cada deidad. Así, en el apartado consagrado a Enki hace referencia tanto a la sabiduría como a la dimensión acuática del dios (L 2-13)⁴⁰⁵:

- 2 *uznam*
 3 *u nēmeqam*
 4 *līteršū-ma*
 5 *ina mīšītīm*
 6 *littarrūšu*
 7 *nārātīšu*
 8 *ina nagbim*
 9 *liskir*
 10 *ina eršetīšu*
 11 *Ezinam*
 12 *napišti nišī*
 13 *ajj-ušabši*

“⁴ Niéguele (Ea) ² la sabiduría ³ y el entendimiento, ⁶ llévelo ⁷ por la confusión, ⁹ tapone ⁷ sus ríos ⁸ en (su) manantial, ¹³ no deje que haya ¹¹ hierba (lit. “(la diosa) Ezinam”), ¹² la vida de la gente, ¹⁰ en su tierra.”

Del mismo modo, la maldición dedicada al dios soberano Anu condensa la relación de éste con la institución monárquica. El texto reza como sigue (nº 4.1 D):

- 45 *Anum rabûm*
 46 *abu ilī*

⁴⁰⁵ Ed. Driver/Miles 1955: 102-103; Borger 1979: 47.

- 47 *nābû palêja*
 48 *melem šarrūtim*
 49 *līteršu*
 50 *ḥaṭṭašu*
 51 *lišbir*
 52 *šīmātīšu līrur*

“⁴⁵ Que el gran Anum, ⁴⁶ padre de los dioses, ⁴⁷, que proclamó mi mandato, ⁴⁹ le prive del ⁴⁸ aura regia, ⁵¹ quiebre ⁵⁰ su cetro ⁵² (y) maldiga su destino.”

El pasaje incide en dos aspectos de la relación de Anu con el monarca. Por una parte, el dios aparece –positivamente– como responsable del tiempo de reinado (*palûm*⁴⁰⁶) de Ḥammu-rabi; al mismo tiempo, su maldición habrá de alcanzar tres características, más bien simbólicas, de la realeza: el «resplandor» (*melemmum*), el cetro (*ḥaṭṭum*) y el destino (*šīmtum*). Conviene en este momento comparar esta maldición con la que tiene a Enlil, el otro dios supremo, por protagonista (XLIX 53-80)⁴⁰⁷:

- 53 *Ellil bēlum*
 54 *mušīm šīmātim*
 55 *ša qibīšu*
 56 *lā uttakkaru*
 57 *mušarbû*
 58 *šarrūtīja*
 59 *tēšī lā šuppīm*
 60 *gabaraḥ*
 61 *ḥalāqīšu*
 62 *ina šubtīšu*
 63 *lišappiḥaššum*
 64 *palê tănēḥim*
 65 *ūmī īṣūtīm*
 66 *šanāt*
 67 *ḥušaḥḥim*
 68 *eklēt*
 69 *lā nawārim*
 70 *mūt niṭil īnim*
 71 *ana šīmtim*
 72 *lišīmšum*
 73 *ḥalāq ālīšu*
 74 *naspuḥ nišīšu*
 75 *šarrūssu šupēlam*
 76 *šumšu u zikiršu*
 77 *ina mātim*
 78 *lā šubšām*
 79 *ina pīšu kabtim*

⁴⁰⁶ AHw 817a; CAD P 71-73.

⁴⁰⁷ Ed. Driver/Miles 1955: 100-101; Borger 1979: 47.

“⁶³ Que ⁵³ Enlil, el señor, ⁵⁴ el que decide los destinos, ⁵⁵ cuyo dictado ⁵⁶ es inalterable, ⁵⁷ el engrandecedor ⁵⁸ de mi realeza, ⁶³ incite contra él ⁵⁹ desórdenes insofocables, ⁶⁰ la rebelión ⁶¹ de su destrucción ⁶² en su morada. ⁷² Determínele ⁷¹ como destino ⁶⁴ un reinado miserable, ⁶⁵ días escasos, ⁶⁶ años ⁶⁷ de hambruna, ⁶⁸ la obscuridad ⁶⁹ que no se ilumina ⁷⁰ (y) una muerte instantánea. ⁸⁰ Decrétele ⁷⁹ con su boca honorable ⁷³ la ruina de sus ciudades, ⁷⁴ la dispersión de su gente, ⁷⁵ el derrocamiento de su reinado ⁷⁸ (y) la inexistencia ⁷⁷ en el país ⁷⁶ de su nombre y su dictado.”

La comparación entre ambas maldiciones permite vislumbrar diferencias notables entre los respectivos patronazgos de Anu y Enlil, pese a que ambas divinidades, en cuanto númenes soberanos (§3.2), estén especialmente vinculados a la realeza en sentido genérico. En ambos casos –y a diferencia de lo que sucede en pasajes como el dedicado a Enki, cf. *supra*– es del ejercicio de la realeza, en su totalidad, de lo que ambas divinidades han de privar al soberano que contravenga o mancille los contenidos del *Código*. Las funciones de uno y otro dios, empero, y como sucediera con sus respectivas soberanías divinas, no resultan equivalentes.

No obstante la referencia común –aun si en contextos diferentes, positivo en un caso y negativo en el otro– al período de reinado (*palûm*), del que los dos dioses son por consiguiente responsables, la perspectiva de los dos textos es por lo demás inversa. Como señalábamos más arriba, son tres los elementos de los que Anu habrá de responsabilizarse: el *melemmum* (en sumerio *me-lim₄*), una suerte de fulgor o aura divina⁴⁰⁸ –pero que posiblemente en origen denotaba un tipo de vestimenta ritual⁴⁰⁹–; el cetro (*ḥaṭṭum*, sumerio *ḡešḡedru*), una de las insignias típicas de la realeza, mencionada junto a otras en el prólogo de *Etana* (cf. *supra* §3.7.2); y los «destinos» (*šīmātum*). Todos ellos son elementos *simblólicos* de la función regia. Por el contrario, el pasaje referido a Enlil habla de acontecimientos del mundo real (anarquía, revueltas, hambrunas, un reinado corto, golpes de estado, abandono de ciudades y, en fin, la muerte). Esto es, se refiere al ejercicio *concreto, tangible*, del poder real. El vínculo de Anu y Enlil con la monarquía, tal y como se expresa en el *Código de Hammu-rabi*, es reminiscente del «reparto» de la soberanía divina que apreciábamos con precedencia acerca de ambas deidades (cf. §3.2.4): Enlil, el dios supremo efectivo, aparece como garante del poder, de la realeza realmente existente, mientras que el numen celeste se ve asociado principalmente a su dimensión sacral.

Si bien estos textos, tomados aisladamente, sugieren un papel legitimador de Anu circunscrito en exclusiva al aspecto simbólico de la institución monárquica –en consonancia con el texto de *Etana*, donde el dios uranio aparecía como custodio de los *regalia* al tiempo que la realeza como tal era instituida colectivamente por los Anuna/Igigū–, un vistazo al panorama de la himnica paleobabilonia, tanto acadia como sumeria, muestra una mayor amplitud de sus funciones, que de hecho pueden solaparse con las habitualmente atribuidas a Enlil. La «teología regia» de Anu halla su expresión

⁴⁰⁸ *AHW* 643; *CAD* M₂ 9b-12a; *ePSD2* «melim [SPLENDOR]»; Attinger 2019b: 130b.

⁴⁰⁹ Oppenheim 1943: 31b-32a; Emelianov 2010: 1110-1112.

culminante en tres composiciones comisionadas por monarcas de la dinastía de Larsa, que reproducimos a continuación.

Himno *Lipit-Eštar* C⁴¹⁰:

- 1 [x] maḥ zag-dib me galam uru₁₇^{ru}
- 2 ʾpaʾ-bíl-ga en-en-e-ne
- 3 bar-sud-àm
- 4 saĝ il dirig-a inda nuĝun i-i
- 5 mu idim ní gal-le-eš ri-a
- 6 maḥ dug₄-ga-ni ^{sàg}saga₇ di nu-zu
- 7 kur me-ʾsiki^l-la ní mu-ni-in-gurù
- 8 parag gal-la dúr im-mi-in-ĝar
- 9 an lugal diĝir-re-e-ne-ke₄
- 10 šag₄-ba-TUKU-àm
- 11 igi zid sud-rá-šè mu-un-ši-in-bar
- 12 nun ^dli-pí-it-eš₁₈-tár-ra igi zid mu-ši-in-bar
- 13 nam-tìl sud-rá-šè mu-na-an-šúm
- 14 nun ^dli-pí-it-eš₁₈-tár-ra nam-tìl <mu-na-an-šúm>
- 15 an-na dug₄-ga-ni enim ki-bi-šè ĝar-ra
- 16 diĝir na-me saĝ la-ba-ab-šúm-mu
- 17 ^da-nun-na diĝir kilib-ba-bé
- 18 ki nam tar-ra-da gú mu-na-si-si-eš
- 19 šag₄-ba-TUKU-àm
- 20 me gal-gal-la pa mu-ni-in-è
- 21 diĝir an-na mu-na-súg-ge-eš
- 22 bar-sud-àm
- 23 ĝeš-ʾhurʾ-bi si mu-ni-ib-sá-sá
- 24 diĝir ki-a mu-na-gurum-e-eš
- 25 me maḥ-a me saĝ-ki-a-ba
- 26 nam-lugal níĝ kal-kal-la-àm
- 27 ^dli-pí-it-eš₁₈-tár dumu ^den-líl-lá-ra
- 28 an gal-e saĝ-e-eš mu-ni-in-rig₇
- 29 sa-bar-gíd-da-àm
- 30 an gal-àm diĝir pa è-ba-àm
- 31 an uru₁₇^{ru} (/ maḥ di) lugal ^dli-pí-it-eš₁₈-tár
/ ĝešgem tíl-la-ni na-nam
- 32 ĝeš-ge₄-ĝál (sa-gíd-da)-bi-im
- 33 an-e šag₄ gú-bi ge₄-a-na lugal mu-ni-in-pàd
- 34 šag₄ bala-bala nam-lugal-la gù zid mu-na-dé
- 35 ^dli-pí-it-eš₁₈-tár á šúm-ma-ĝu₁₀-me-en gú an-šè ħé-zìg

⁴¹⁰ Texto: VS 10.199 r. i 1- ii 8' (A); OIP 16.65 v. v (B). Puesto que los manuscritos no presentan diferencias de relieve (salvo en l. 31), se reproduce aquí el texto del ms. A. Ed. Römer 1965: 10, 12-15; ETCSL 2.5.5.3. Tuvimos la ocasión de discutir parte de este texto en un seminario dirigido por la profesora Brit Kärger en el Seminar für Altorientalistik de la Universidad de Gotinga, durante el semestre invernal del curso 2018-2019.

36 ud gù 'di' saĝ-bi zi-zi-gen₇ su zìg h́e-me-da-ri
 37 gú-erím-ĝál nu-še-ga ulù^{lu}-zu[!](sì) h́e-em-dul
 38 níĝ-si-sá ki-en-gi ki-uri mu-ni-ĝar su kalam-ma mu-dùg
 39 ^dli-pí-it-eš₁₈-tár dumu ^den-líl-lá ud-gen₇ dalla h́e-ni-è
 40 'iri' á-dam maš-ganá ki ĝar-ra gù téš hu-mu-ra-ab-sig₁₀
 41 ùĝ saĝ geggeg-ga u₈-gen₇ lú-a ús zid hu-mu-ra-ab-sig₉-ges[!](DÍ)
 42 ^dli-pí-⟨it-eš₁₈-tár⟩ kur ki sud-rá-šè lugal-bi h́e-⟨me⟩-en
 43 ^{ĝeš}gu-za maḥ nam-nun-na h́e-du₇ gi₁₆-sa nam-lugal-la
 44 ^den-líl-le zid-dè-eš ma-ra-an-šúm suḥuš-bi hu-mu-ra-ab-sig₁₀
 45 ^dsuen aga saĝ-za mi-ni-in-ga-na mùš nam-ma-an-túm-mu
 46 ^den-ki-ke₄ me nam-nun-na-ka še-er-ka-an hu-mu-⟨ra⟩-ni-in-dug₄
 47 ^dinnana túg[!](NIN) nam-nun-na-ka ze₄-e-da hu-mu-u₈[?]-dè-gub
 48 ^dudug[?] sag₉-ga ^dlammar é-kur-ra h́e-me-da-súg-súg-ge-eš
 49 niĝdaba ^{ĝeš}ĝeštin 'ga' íl-la-zu šu h́e-em-da-ĝál-ĝál
 50 dumu níĝ dí[!](DU)-ma[!](GÍŠ) 'den'-líl-la-me-en níĝ hu-ra-ab-dùg-
 dùg

51 [. . .]

52 [. . .]

53 'sa'-[. . .]

54 diĝir ní gurù 'šag₄-ge pàd-da dumu' [^den-líl-lá]
 / níĝ ḥa-ra-ab-gu-ul-[. . .]

55 ĝeš-ge₄-ĝál-bi-i[m]

56 an-e dug₄-ga-ni nam dùg tar-[ra-àm]

57 an gal-e dug₄-ga-ni nam dùg [tar-ra-àm]

58 ^dli-⟨pí-it-eš₁₈-tár⟩ dumu ^den-líl-lá-ra šu [. . .]

59 u₁₉-ru₁₂-bi-im a-da-ab a[n-na-kam]

1 ¡[An(?)], el excelso, el líder, el que crea con arte los poderes, el egregio,

2 el ancestro de los señores!

3 (Rúbrica: Es un *barsud*.)

4 Hacia quien se elevan las cabezas, el preeminente, el toro semental,

5 (cuyo) nombre es respetado, el que infunde un gran temor,

6 el excelso, cuyo dictado (nadie) es capaz de revocar:

7 él infundió terror en la montaña pura,

8 se instaló sobre el podio –

9 An, el rey de los dioses.

10 (Rúbrica: Es in *šagbatuku*.)

11 Lo miró con venebolencia para siempre,

12 al príncipe Lipit-Eštar lo miró con benevolencia;

13 le concedió vida para siempre,

14 al príncipe Lipit-Eštar le concedió vida.

15 Al dictado de An, la palabra firme,

16 ningún dios se enfrenta.

17 La totalidad de los Anuna

- 18 se reunió en el lugar donde se determinan los destinos.
 19 (Rúbrica: Es in *šagbatuku*.)
 20 Sacó a la luz los grandes poderes:
 21 los dioses del cielo se irguieron.
 22 (Rúbrica: Es un *barsud*.)
 23 Allí (se) implementaron las ordenanzas:
 24 los dioses de la tierra se postraron.
 25 Con los poderes excelsos, los poderes de la decisión,
 26 la realeza, la joya,
 27 a Lipit-Eštar, el hijo de Enlil
 28 se la regaló entonces el gran An
 29 (Rúbrica: Es un *sabargid*.)
 30 An es magnífico, es el dios reluciente:
 31 ¡An, el egregio, será el signo de la vida del rey Lipit-Eštar!
 32 (Rúbrica: Es un *ĝešgeĝal*.)
 33 An lo eligió rey en su corazón, que vuelve a su cauce;
 34 se dirigió a él como retoño real:
 35 “Lipit-Eštar, tú eres a quien concedí fuerza: ¡alzaste la nuca al cielo!
 36 Por tu causa se infundió pavor como (lo hace) el frente de una tempestad
 atronadora que se levanta:
 37 tu huracán cubrió las naciones desobedientes;
 38 estableciste la justicia en Sumer y Acad, hiciste buena la carne del país.
 39 Lipit-Eštar, hijo de Enlil: ¡resplandeciste⁴¹¹ allí!
 40 Se puso para ti concordia en ciudades, villas y aldeas fundadas sobre la tierra;
 41 que los «cabezas negras», numerosos como ovejas, te marquen una senda
 recta.
 42 Lipit-Eštar, eres rey hasta en el extranjero, en los lugares (más) recónditos.
 43 El trono elevado del principado, el adorno, el tesoro de la realeza,
 44 te lo entregó Enlil legítimamente: ¡que (ahora) te lo instale!
 45 Suen fijó en tu cabeza la corona: ¡no has de cesar (de llevarla)!
 46 Enki te ornó con los poderes del principado;
 47 Innana se irguió junto a ti con los paramentos del principado;
 48 los benévolos *udug* y los *lamma* del Ekur se presentaron junto a ti,
 49 se ocuparon de las ofrendas de vino y leche que aportaste.
 50 ¡Tú eres el vástago creado por Enlil! ¡Las cosas se volvieron buenas para ti!
 51 [...]
 52 [...]
 53 [...]
 54 Escogido por el dios que infunde terror, por su corazón, hijo [de Enlil], ¡las
 cosas abundan para ti!”
 55 (Rúbrica: Es un *ĝešgeĝal*.)
 56 El dictado de An [es] un buen destino;

⁴¹¹ O bien: “hiciste resplandecer (la justicia)”.

- 59 (Rúbrica: Es un *urun*. [Es] un *adab* a A[n].)

Himno *Ur-Ninurta* E⁴¹²:

- 36 nam-nun-zu saġ an-šè hé-eb-íl ûġ-e ha-ma-dùġ-ge

⁴¹² Texto: VS 10.199 r. ii 9'-v. iii 7 (A); OIP 16.65 r. i (B). Ed. Römer 1965: 11, 13, 15-17; ETCSL 2.5.6.5. Reproducimos el texto del ms. A.

37 níġ-gen₆-na ze₄-e lú-bi ħé-me-en á-taĥ-zu ħé-e₄
 38 níġ-si-sá šag₄-ta è-a-me-en ^dutu ba-gub-ba
 39 ^dinnana ki áġ-zu na-nam nam-tìl ħa-ra-ab-sud-dè
 40 ^dlammar sag₉-ga nam-en nam-lugal-la zid-dè-eš
 / ħa-ra-súg-ge-eš

41 <mu> še₂₁-a ki-en-gi-ra-me-en ^dur-<^dninurta>-ġu₁₀
 42 èš nibru^{ki} dur-an-ki-ka / saġ íl-la ġen-ì
 43 kadrá^a-zu šeg₁₂ é-kur-ra-ke₄ šu-bi im-ġíd
 44 sipad ní gurù niġdaba gal-gal-la-ni / é-šè ħa-ma-gub-bé
 45 sa-ġar-ra-àm
 46 l diġir-re-ne me gal-gal-la ì-me-en
 47 an lugal l diġir-re-<ne me gal-gal-la ì-me-en>
 48 ^dur-<^dninurta> ka-ta è-a-ġu₁₀ ul-šè na-ra-kúr-ru
 49 u₁₈-ru₁₂-bi-im a-da-ab an-na-kam

1 An, el egregio, el grande entre los dioses;
 2 An, en quien se confía, el dios reluciente;
 3 el gran destino decretado por el rey An
 4 le fue concedido (por éste) a Ur-Ninurta.
 5 (Rúbrica: Es un *barsud*.)
 6 Pasa él sólo hasta los confines del mundo,
 7 y es el protector de los Anuna.
 8 Se equipó con los grandes poderes:
 9 a sus pies puso los numerosos poderes.
 10 El dios sapientísimo, el príncipe que decide los destinos,
 11 se dirigió convenientemente a él: An se dirigió convenientemente a Ur-
 Ninurta.

12 Lo exaltó en el país: An exaltó allí a [Ur]-Ninurta.
 13 El trono de la realeza, (cuyos) fundamentos son firmes para siempre;
 14 el cayado excelso que recoge los poderes del país;
 15 y el cetro de la lealtad que congrega a las gentes numerosas
 16 le añadió (An) a Ur-Ninurta.
 17 En el lugar donde el santo An determina los destinos
 18 y donde se congregan los dioses del cielo,
 19 los Anuna (le) prestan atención.
 20 (Rúbrica: Es un *šagbatuku*.)
 21 En la asamblea reunida dijeron: “¡Así sea!”
 22 Edificar las ciudades, fundar los asentamientos,
 23 subyugar los países extranjeros, hacer firmes los fundamentos del país,
 24 años de abundancia y un reinado de días largos
 25 le entregó (An) a Ur-Ninurta.
 26 (Rúbrica: Es un *sagida*.)
 27 La mirada lejana de An, (éste) la levantó (hacia(?)) el pastor justo;
 28 alabó rectamente a Ur-Ninurta, su hijo amado:

- 29 “Haya pudor ante el terror de tu aura – cabalgando como una gran tormenta;
 30 tu juventud no habrá de tener rival: haya *frontera* contigo;
 31 que enaltezcas⁴¹³ tu nombre en el mundo entero, que se hable bien de ti;
 32 la *frontera* se postrará ella misma ante ti, se habrá de someter a ti;
 33 Ur-Ninurta, a quien concedí una gran fuerza: ¡has de confiar en mi nombre!
 34 Que tu palabra se cierre como un cepo en torno al enemigo:
 35 tu mandato se acercó a las tierras rebeldes, éstas me rindieron honores.
 36 Tu principado alzó la cabeza al cielo: que haga bueno para mí al pueblo;
 37 seas tú un hombre leal, sea (la lealtad) tu auxilio.
 38 Eres el que saca a la luz la justicia desde (su) origen, el que asiste a Utu;
 39 Pues Innana es tu amada: ¡que ella te alargue la vida!
 40 Que los benévolos *lamma* del señorío y la realeza estén legítimamente en pie
 para ti.
- 41 ¡Eres el (que fue) nombrado para Sumer, mi Ur-Ninurta!
 42 Ve al santuario de Nippur-Duranki, la cabeza (bien) alta:
 43 el ladrillo del Ekur recoge tus regalos.
 44 Que las ofrendas magníficas del pastor que infunde temor se instalen para mí
 en el templo.”
- 45 (Rúbrica: Es un *saĝar*.)
 46 Soy el único de los dioses con los grandes poderes;
 47 (yo,) An, el rey, soy el único de los dioses con los grandes poderes.
 48 ¡Ur-Ninurta, lo que salió de mi boca no habrá de cambiar para ti jamás!
 49 (Rúbrica: Es un *urun*. Es un *adab* a An.)

Plegaria *Rīm-Sîn* C⁴¹⁴:

- 1 sipad mu pàd-da an kug-ge nam gal an-na tar
 2 ^dri-im-^dsuen mu pàd-da an kug-ge nam gal an-na tar
 3 nun šag₄ zid-ta nam-lugal-la mu-un-sá
 4 nam-men ûĝ šár-ra-šè gal-le-eš kíĝ-kíĝ-en
 5 ararma^{ki.ma} kur še₂₁ me nam-nun-na dé-a
 6 nam-sipad ki-en-gi ki-uri-šè zid-dè-eš pàd-da-me-en
 7 an gal maĥ an ki-a en níĝ-nam gal zu
 8 a-a diĝir-re-e-ne nam tar-tar-re-dè ki-bé-šè igi ĝar
 9 dug₄-ga dugud enim-bi nu-silig¹(u₅)-ge
 10 an-šag₄-ga sikil-la DU GÁL
 11 nun ^dri-im-^dsuen sipad šag₄-ge éd-e₄-dè-me-en
 12 an gal-e šag₄ ki áĝ-ĝá-ni dalla ĥu-mu-ra-⟨ni⟩-in-è
 13 níĝ-si-sá-zu-šè šudud_x(pù) zid-dè-eš ĥu-mu-ra-ab-di
 14 an šag₄-ge sud-re₆ ud nam-tìl-zu ĥu-mu-ra-ab-dirig-ga
 15 nam-lugal kur níĝ-daĝal-la ud sud-rá-šè ĥu-mu-ra-ab-šúm
 16 enim kug-ga-ne-{ne}-a nam nam-tìl-la ĥu-mu-ra-ab-tar
 17 dug₄-ga níĝ-nam nu-kúr-da zi sud-rá ĥu-mu-ra-ab-taĥ

⁴¹³ La traducción: “que enaltezca (yo) tu nombre” es igualmente posible.

⁴¹⁴ Texto: UET 6/1.102 (fotografía en CDLI P346187). Ed. Steible 1975: 1-25; Charpin 1986: 275-277; ETCSL 2.6.9.3.

18 aga kug-ge saĝ-zu-a ħé-ni-ib-gen^{en}
 19 ĝeš^{gu}-za nam-tìl-la-ka gal-bi ħu-mu-ra-ab-tuš
 20 ù-luĥ níĝ-si-sá šu-zu-šè ħu-mu-ra-ab-si
 21 BURU₁₄ kalam gen^{en}-gen^{en} su¹(ZU)-zu-a ħé-bí-la
 22 sibir ùĝ lu-a ħu-mu-ra-ab-dab₅
 23 akan an sud-ág ĝál ħu-mu-ra-ab-taka₄
 / im-a an-na ħu-mu-ra-ab-šèĝ
 24 mu ma-da ud 'nam-ħé' an-šâg-ta ħu-mu-ra-ab-k[e]šé
 25 iti₇ níĝ-giri₁₇-zal ħúl-la ud-zu-šè ħu-mu-ra-ab/-ĝar
 26 bala níĝ-dùĝ níĝ-si-su si-a šu-zu-šè ħu-mu-ra-ab-ĝar
 27 an gal-e sud-rá-šè á-bad ĝál nam-lugal-la-zu ħé-e₄
 28 ^dri-im-^dsuen lugal-ĝu₁₀
 29 28 mu-ni
 30 šudud_x(PU)-dè an

1 Pastor escogido, para quien el santo An determinó un gran destino,
 2 Rīm-Sîn, el escogido, para quien el santo An determinó un gran destino.
 3 El príncipe que desde su origen legítimo es apto para la realeza,
 4 eres a quien se ojea para el dominio sobre la gente innumerable.
 5 En Ararma (= Larsa), la montaña tranquila en la que se introdujeron los
 poderes del principado,
 6 eres el justamente elegido para el pastoreo sobre Sumer y Acad.
 7 An, el grande, el excelso en cielo y tierra, el señor sapientísimo,
 8 el padre de los dioses, el que contempla este lugar para determinar su destino,
 9 (cuyo) dictado (es) grave, (cuya) palabra (es) infinita,
 10 el que *subió*(?) al puro centro del cielo:
 11 ¡Tú eres el príncipe, Rīm-Sîn, el pastor que aparece junto a su corazón!
 12 El gran An hizo resplandecer para ti su corazón amoroso:
 13 ¡que él te bendiga convenientemente según tu justicia!
 14 Que An, el de amplio corazón, aumente los días de tu vida;
 15 que él te conceda para siempre la realeza sobre la amplia región;
 16 que con su palabra santa te conceda un destino vivificante;
 17 que con su dictado inalterable te añada una vida longeva;
 18 que asiente en tu cabeza la santa corona;
 19 que te haga sentar sobre el trono de la vida;
 20 que te coloque en las manos el bastón de la justicia;
 21 que ate a tu cuerpo la cuerda que tiene firme el país;
 22 que te otorgue el cayado que multiplica la gente;
 23 que te abra las ubres del cielo brillante y haga llover para ti la precipitación
 celeste;
 24 que te asocie el año de la opulencia y el día de la abundancia desde el centro
 del cielo;
 25 que etableza para tus días la luz del bienestar y la alegría;
 26 que ponga en tus manos un reinado lleno de bondad y justicia.

- 27 ¡Sea el gran An para siempre el protector de tu realeza!
 28 Rīm-Sîn, mi rey.
 29 (Rúbrica: 28 líneas,
 30 plegaria a An.)

Las tres composiciones presentan a An como divinidad suprema, presidente de la sociedad divina y responsable de la creación de los poderes (me) y los destinos (nam tar), en términos no disímiles a los que se encuentran en otros lugares de las letras sumerias y acacias (cf. *supra* §3.1.2). A través de esta descripción la concesión de la realeza, realizada por el propio dios uranio⁴¹⁵ y con la aquiescencia del conjunto de los dioses (cf. *Ur-Ninurta E* l. 21, así como las referencias repetitivas a la reunión de los númenes bajo la autoridad de An en este himno y en *Lipit-Eštar C*) a los respectivos monarcas adquiere dimensiones cósmicas: Lipit-Eštar recibe la realeza a través de unos me que acaban de ser creados por An en presencia de todos los dioses (*Lipit-Eštar C* ll. 25-28)⁴¹⁶, y por consiguiente su proclamación se erige en continuación –o culminación– del proceso cosmogónico y civilizador.

Las tres composiciones aquí presentadas detallan en sendas secciones, más o menos extensas, los elementos de que consta la realeza que los respectivos monarcas reciben de manos de An (*Lipit-Eštar C* ll. 35-54; *Ur-Ninurta E* ll. 29-44; *Rīm-Sîn C* ll. 14-26). A diferencia de cuanto se veía en la primera maldición del *Código de Hammu-rabi*, las concesiones no se limitan al ámbito simbólico. Mientras los *regalia* ocupan un lugar destacado⁴¹⁷ y los discursos del numen celeste contienen referencias al «terror del aura» (ní me-lim₄, *Ur-Ninurta E* l. 29) y a nociones análogas⁴¹⁸, tal vez asimilables al *melemmum* del *Código* (nº 4.1 D 48), la realeza que corresponde a los tres soberanos de Larsa abarca otros muchos ámbitos: el militar⁴¹⁹, el edilicio, la administración de justicia y la paz social, la prosperidad material, la longevidad y la fertilidad de la tierra con su consiguiente bienestar. Esta multiplicidad de ámbitos de actuación se corresponde en gran medida con los contenidos de la maldición atribuida a Enlil en el *Código de Hammu-rabi*, por cuanto afecta a la dimensión tangible del poder: las campañas militares, la economía y la justicia. No se puede considerar, por tanto, que el

⁴¹⁵ La fraseología empleada para describir la concesión de la realeza por el dios uranio es variada: mirar bien (igi zid bar), dar vida (nam-til šúm), regalar (saġ-e-eš rig₇), elegir (pàd), determinar el destino (nam tar), entregar el destino (nam tar šu ġar, lit. «poner el destino en (sus) manos»), dar (la realeza en general: šúm), añadir (taĥ), alabar (mim duġ₄), conceder fuerza (á šúm), bendecir (šudud_x duġ₄).

⁴¹⁶ En lo que puede verse como una variante de la tradición vehiculada por el prólogo de *Etana* (cf. *supra* §3.7.2): la realeza es creada por los dioses en su conjunto, si bien bajo la presidencia/liderazgo de Anu, quien por lo demás es el creador de los emblemas de la misma.

⁴¹⁷ En *Rīm-Sîn C* ll. 43-47 la entrega de las enseñas de la realeza se atribuye a diferentes divinidades: Enlil el trono, Suen la corona, Enki los poderes –considerados aquí como una insignia más– e Innana las vestimentas regias. Tal acto depende empero de la concesión genérica de la realeza por An –quien presumiblemente anuncia (y determina) la *traditio* de los emblemas.

⁴¹⁸ Cf. el «horror» (su zìg) mencionada en *Ur-Ninurta E* l. 29.

⁴¹⁹ En *Ur-Ninurta E* l. 35 se afirma que la sumisión de los enemigos por parte del soberano ha de tener como objetivo la gloria de An: á áġ-ġá-zu ki bala-a ĥa-ba-te giri₁₇ šu ĥa-ma-an-ġál-eš “tu mandato se acercó a las tierras rebeldes, éstas me rindieron honores”. Nótese el paralelismo con *Innana y Ebiĥ* 81, donde la diosa afirma partir en campaña contra Ebiĥ para llevar hasta el fin del mundo la gloria de An: an lugal mu-zu zag kalam-ma gu-gen₇ ga(-an-ši)-bad “¡rey An! voy a extender tu nombre como un hilo hasta los confines del país”.

dios del cielo y Enlil fueran tenidos por referentes de dos aspectos separados de la función regia.

El patronazgo del dios celeste sobre algunos de los ámbitos mencionados en estos textos sumerios se ve confirmado por los textos recogidos en nuestro corpus. El himno fragmentario a la «diosa-madre» contenido en la tablilla HS 1884 relata, tras la concesión de montañas y ríos a la divinidad, cómo Anu hace entrega de las lluvias y de la abundancia de ellas resultante al monarca (nº 2.4 A 12'-15'):

12' *išīmšum šulmī ḫengallašu apia(m)*

13' *[r]ādam šīr Adad nuḫuš apētim*

14' *[ipt]ē-mi šerret šamā`i*

15' *[ulla]d(?) rēm eršetim innib inbu(m)*

12' para él (= el rey)⁴²⁰ decretó nubarrones: su(?) abundancia, la *nubosidad*,

13' [la t]ormenta –la carne de Adad– (y) la abundancia para la multitud.

14' “[Abri]ó la *šerretum* celeste:

15' ¡el seno de la tierra [da a lu]z(?), el árbol da fruto!”

La intervención de Anu a favor del rey, seguramente relacionada asimismo con la dimensión atmosférica del numen, se sitúa en la tradición de la himnica real sumeria (cf. *supra* §1.4.2). Más precisamente, el presente pasaje es reminiscente de las ll. 23-24 de *Rīm-Sîn C*: en ambos lugares se hace referencia explícitamente a la concesión de lluvias y a la abundancia agrícola resultante, y por lo demás se emplea una fraseología similar: la apertura (*petûm*) de la *šerret šamā`i* en el himno acadio se corresponde verosímilmente con la apertura (*ḡál taka₄*) del «reteso celeste» (*akan an(-na)*)⁴²¹.

Otro de los himnos acadios de época paleobabilonia constata el patronazgo de Anu sobre otro de los aspectos que el epílogo del *Código de Hammu-rabi* situaba bajo el paraguas de Enlil, pero que aparece atribuido a la divinidad del cielo en los textos sumerios citados más arriba: la longevidad del monarca y la duración de su reinado. Una estrofa del himno a Eštar comisionado por Ammī-ditāna de Babilonia incide en la entrega, Eštar mediante⁴²², de una vida longeva al monarca por parte de Anu:

45 *išti Anim ḫāwerīša tēteršaššum*

46 *dāriam balāṭam arkam*

47 *mādātīm šanāt balāṭim ana Ammī-ditāna*

48 *tušlatim Eštar tattadin*

45 Para él pidió a su esposo Anum

46 una vida larga (y) duradera;

47 a Ammī-ditāna muchos años de vida

48 le concedió Eštar: se los dio.

La noción de que la duración de los reinados depende en última instancia del favor del dios del cielo aparece reiterado nuevamente hacia el final del mismo himno (nº 2.1 B): *libluṭ-mi šarrašu lirāmšu ad-dāriš* “¡Viva! ¡Ojalá su rey lo ame para siempre!” Si

⁴²⁰ Cf. nº 2.4 n. ad A 12'-13'.

⁴²¹ La equivalencia entre ambas nociones fue propuesta ya en Borger 1964: 55 y Horowitz 2011: 262-263. Esperamos dedicar a este problema un estudio pormenorizado en un futuro próximo.

⁴²² Cf. *supra* §3.5.1.

bien el texto no indica aquí explícitamente la identidad del rey, la solución más verosímil es la que lo identifica con Anu⁴²³, en consonancia con el otro pasaje citado.

De esta comparación entre los himnos sumerios y acadios se colige que el dios uranio era susceptible de ser invocado como protector de la monarquía en todos sus aspectos –constituyéndose así, junto al numen nippuriense Enlil, en patrono de la realeza por excelencia. Cabe entonces preguntarse por la razón de la diferenciación tajante entre las funciones de una y otra deidad en el epílogo del *Código de Hammu-rabi*. Resulta imposible ofrecer una respuesta certera, pero cabe la posibilidad de que el reparto tenga que ver con la relación más estrecha de Anu con las insignias de la realeza –concepto éste último al que se puede asimilar el *melemmu* y tal vez también, metafóricamente, los «destinos»⁴²⁴. Es posible que el redactor del *Código* (o al menos del ms. Lo), consciente de este vínculo, decidiera focalizar el patronazgo de Anu en los elementos simbólicos de la institución, dejando para Enlil –el dios supremo efectivo– la tutela de los actos de gobierno del monarca.

Anu es pues uno de los dioses «regios» por antonomasia, no sólo en la sociedad divina misma, sino también en su relación con los monarcas de la tierra –no obstante la caída en desuso de la terminología regia «sacerdotal». En cuanto tal, se ocupa del buen funcionamiento del gobierno y de la prosperidad que éste ha de traer consigo; bendice las campañas militares y sanciona la supremacía de los soberanos sumerios y acadios en todo el orbe; como presidente de la asamblea de los dioses y creador/custodio de los *regalia*, responsable principal de la creación de la institución. Al mismo tiempo, posee una relación especial –en comparación con la de otras divinidades– con esta última dimensión, la simbólica, de la realeza, que se refleja en textos celebrativos como el *Código de Hammu-rabi* y, en el plano de la mitología, en su custodia de las insignias en el prólogo de *Etana*.

3.8. Recapitulación

La dimensión soberana de Anu y su relación con las concepciones sobre el poder en la mentalidad mesopotámica, con especial atención al período paleobabilonio, consituyen sin ningún género de duda el aspecto más rico y complejo de su personalidad, tal y como los testimonios de la teología y la mitología lo representan. Al mismo tiempo que los distintos tipos de fuentes –desde las listas de dioses hasta los textos narrativos, pasando por las inscripciones reales y los himnos– presentan inequívocamente al numen uranio como «rey de los dioses» y divinidad suprema, los detalles de su función en el complejo sistema de relaciones que es el panteón mesopotámico de los milenios tercero y segundo sólo pueden ser sacados a la luz a través de un estudio y una comparación sistemática de las fuentes relevantes. Tal empresa, hasta donde tenemos constancia, nunca antes había sido llevada a cabo.

Puesto que la posición de Anu a la cabeza de la sociedad divina no puede ser tomada en consideración aisladamente, sino sólo en el marco de su relación con la de las otras

⁴²³ N° 2.1 n. ad B.

⁴²⁴ No es descartable que el autor haya buscado deliberadamente el juego de palabras entre *šimtum* «destino» y *šimtum* «característica, marca, color» (AHw 1238b; CAD Š₃ 10a-11a), cuyas formas plurales se escribirían de manera idéntica.

divinidades de mayor relevancia del panteón (Enlil, Enki/Ea, la «diosa-madre» y, en menor medida, Innana/Eštar y Marduk), la mayor parte del presente capítulo ha sido dedicada a la reconstrucción de las relaciones jerárquicas del dios del cielo con estas otras deidades –por lo demás relacionadas en su mayoría con él también en el plano familiar como sus descendientes (cf. *supra* §2.4).

Especial importancia reviste aquí la figura de Enlil, a quien se atribuye una posición de supremacía sólo comparable –y en no poca medida idéntica– a la del propio Anu. Del estudio aquí realizado (§3.2) se infiere que el hecho aparentemente anómalo de una diarquía divina se funda sobre una cosmovisión sumamente compleja y refinada. La presencia de dos númenes a la cabeza del panteón, sea cual fuera su origen histórico, se articula hacia el final del tercer milenio y durante la primera mitad del segundo en torno a un reparto geográfico (Anu: cielo – Enlil: tierra), temporal (Anu: orígenes, momentos de crisis – Enlil: períodos de estabilidad) y «característico» (Anu: sabio y prudente – Enlil: impetuoso e irresistible). Anu y Enlil encarnan así los diferentes aspectos de la soberanía divina tal y como el pensamiento religioso mesopotámico concebía ésta última. No obstante, en el plano de la religión «realmente existente» ambas divinidades son reconocidas en práctica igualdad de condiciones –y a menudo invocadas conjuntamente– como representantes del sumo poder divino, con Anu ostentando la primacía de honor y Enlil ejerciendo de monarca único *de facto*. El reparto de tareas y jurisdicciones en la mitología da origen, explica y legitima esta situación.

El análisis de las relaciones de Anu (y en parte también de Enlil) con las otras dos grandes figuras del panteón sumerio y paleobabilonio –el dios acuático Enki/Ea y la «diosa-madre» (Ninhursāga, Nintur, Bēlet-ilī, Mama)– permite asimismo perfilar los contornos de la cúpula del panteón. Estas dos divinidades aparecen de cuando en cuando en un plano comparable al de Anu y Enlil, a los que a menudo acompañan: la vieja tétrada sumeria de la que todos ellos forman parte sigue aún viva en época paleobabilonia, al tiempo que la más reciente tríada Anu-Enlil-Enki está en fase de formación. Sin embargo, ni Enki ni la diosa pueden ser nunca considerados númenes soberanos en los mismos términos que Enlil o Anu: están en última instancia subordinados al poder de éstos, y su propia función como divinidades de alto rango en las narraciones de contenido mitológico los sitúa más como auxiliares de los dos númenes verdaderamente soberanos, cuya función contribuyen a complementar.

Otras dos divinidades relevantes han sido estudiadas aquí. Por una parte la vecina de Anu en Uruk, Innana/Eštar, una diosa importante y vinculada frecuentemente a la realeza, pero nunca perteneciente al grupo de los dioses soberanos, recibe su propio poder y dignidad de manos del dios celeste, de quien en ocasiones funge de mediadora ante los seres humanos. La relación entre los dos númenes se sitúa a su vez en un escenario a la vez cúlrico y cósmico, por medio del cual la vecindad en el templo de Uruk y en la región celeste sirven de marco de la relación jerárquica que se establece entre ambos.

Marduk, por su parte, es una divinidad que no ha adquirido todavía el carácter de dios supremo que se le atribuirá en los siglos venideros y que será canonizado en el poema *Enūma eliš*. Los textos de nuestro corpus, así como los paralelos sumerios aducidos, lo presentan subordinado a Anu (y Enlil), si bien un texto (nº 2.7) presenta ya

lo que parece ser una identificación –al menos parcial– del dios de Babilonia con aquél. La imagen que se desprende de la fuentes en su conjunto resulta ser sin embargo coherente: Marduk es todavía una deidad de segundo orden, a través de cuya subordinación se subraya una vez más el carácter supremo de Anu.

La posición del dios en la cúspide de la sociedad divina lo convierte, nuevamente junto al numen nippuriense Enlil, se corresponde asimismo con un patronazgo sobre la institución real, que en cierto modo refleja en el mundo de los hombres la posición del dios en el cielo. Este patronazgo es multiforme: el mito atribuye al dios la creación –o al menos de un primer cuidado– de las insignias, y presumiblemente un papel relevante en el establecimiento de la institución misma; dimensión ésta que se subraya igualmente en el epílogo del *Código de Hammu-rabi*. Al mismo tiempo la himnica tanto sumeria como acadia permite extender su jurisdicción a las áreas de gobierno y militar, a la justicia y a la buena marcha de la economía.

Estas múltiples facetas de la dimensión jerárquica de Anu se articulan en todo caso en torno a un único eje: la posición indiscutible del dios a la cabeza de la sociedad divina. Su concurrencia con Enlil y las relaciones que mantiene con las otras divinidades o con los monarcas terrenos derivan en última instancia de esta circunstancia, que –como se afirmó ya varias veces a lo largo del presente trabajo– conforma junto a sus rasgos celeste y patriarcal uno de los pilares sobre los que se asienta su propia personalidad mítica. En este sentido cabe observar una continuidad extraordinaria entre las tradiciones literarias sumeria y acadia desde mediados del tercer milenio hasta finales del segundo, momento en el cual Marduk –así como Aššur en Asiria– se erigirá en figura central del panteón babilonio posterior. Esta relativa continuidad da cuenta del carácter profundamente conservador de la mentalidad mesopotámica a lo largo de toda su historia.

EXCURSUS

¿ANU COMO DIOS «MALIGNO»?

Hace más de medio siglo, D. O. Edzard describió la relación entre el dios celeste y los seres humanos como «hostil»¹; pocos años más tarde, W. Römer ofrecía una valoración similar². Ambos autores aducían una serie de rasgos y/o comportamientos del dios, que en apariencia lo volverían poco amigable para los hombres: su paternidad sobre entidades dañinas (Lamaštu, Mamītu, los Sebettu u otros demonios), su entrega del Toro Celeste a Innana contra Gilgameš, y su responsabilidad en el Diluvio³. La valoración de Edzard y Römer no tuvo apenas seguimiento en la investigación posterior, pero tampoco se ha visto contrariada.

A nuestro entender, esta caracterización no resiste un examen de las fuentes. El hecho de que Anu sea una de las deidades benefactoras de la realeza –elemento clave de la noción mesopotámica de «civilización»– y, a través de ésta, de sus súbditos terrenales, proyecta una imagen más bien benigna del dios (cf. §3.7). Otro de los rasgos que lo caracterizan, su responsabilidad (ciertamente no exclusiva) sobre las lluvias y la fecundidad de éstas derivada (cf. §1.4.2), resulta ser asimismo provechosa para la humanidad. Pero más allá de estas consideraciones, la evidencia presentada por Edzard y Römer se nos antoja más endeble de lo que parece a simple vista:

a) En otro lugar del presente trabajo demostramos ya la ausencia de responsabilidad directa de Anu en el exterminio de la raza humana a través del Diluvio. El «autor intelectual», el *bēl tēmim*, de éste es solamente Enlil, y la parte de culpa que corresponde al numen de Uruk consiste fundamentalmente en haber en última instancia respaldado –no en solitario, sino a la cabeza de la sociedad divina en su conjunto– dicha decisión⁴.

b) Según nuestra interpretación del pasaje correspondiente de *Gilgameš y el Toro Celeste* (fr. B 35-56; cf. *supra* §3.2.4), la actitud del dios celeste se corresponde con otras de sus intervenciones en la literatura, en las que trata de refrenar a la virulenta Innana o sencillamente de aportar algo de prudencia a una situación problemática. Del mismo modo que en la versión más reciente del episodio (*Gilgameš* BE VI 92-114), Anu cede solamente una vez que la diosa se presenta con una amenaza suficientemente peligrosa. Más aún, en éste último pasaje, Anu sale explícitamente en defensa de Gilgameš (ll. 89-91)⁵:

89 *aba lā atti tegrī šarra Gilgāmeš*

90 *u Gilgāmeš umannā pišātīki*

91 *pišātīki u errētīki*

89 ¿Qué? ¿(Acaso) no provocaste al rey Gilgameš,

¹ Edzard 1965: 40: “An wurde in seiner Beziehung zu den Menschen meist als feindlich gesinnter Gott angesehen”.

² Römer 1969b: 127: “he was not only considered to have turned away from man, but also to be hostile to him”.

³ Edzard 1965: 40-41; Römer 1969b: 127.

⁴ Cf. nuestro análisis del pasaje correspondiente de *Atraḥasīs* en n° 1.2 n. ad I 39-44.

⁵ Ed. George 2003: 625.

90 y él pasó revista a tus abusos,
91 a tus abusos y maldiciones?

Así pues, no es éste un episodio del que se pueda inferir una mala disposición de Anu hacia la humanidad o hacia hombres concretos.

c) En lo que respecta a las entidades que denominamos demoníacas, no se entiende que ser su padre implique alguna clase de identidad en el comportamiento entre el dios uranio y éstos. Anu no es solamente progenitor de estos seres, sino también de numerosas divinidades (§2.4) –entre ellas Enki/Ea, probablemente la deidad de naturaleza más *filantrópica* de todo el panteón mesopotámico. Precisamente este numen forma parte, según algunas tradiciones, de la genealogía de Lamaštu, a quien crea tras el Diluvio para controlar el crecimiento de la población humana; asimismo el propio Anu parece haberla expulsado del cielo, según una inscripción paleoasiria, debido a su malignidad⁶. Así pues, la creación de este demonio no parece haberse considerado un «ataque» divino contra la humanidad, sino bien una medida destinada a asegurar el buen funcionamiento del universo –no obstante el perjuicio objetivo para la humanidad–, bien una punición que tiene a los seres humanos por víctimas colaterales. En el segundo caso, en el que el responsable es Anu, no se atisba enemistad hacia el género humano.

Algo diferente es el caso de los Sebetu en *Erra*. No sólo son hijos de Anu⁷, sino que éste además les concede sendos destinos vinculados a la destrucción y se los entrega a Erra para que le sirvan de azote de la población humana (ll. 30-44). Sin embargo, una valoración basada en exclusiva en este texto resultaría demasiado simple. A los Sebetu se les adscriben varias genealogías posibles, y la que los vincula con Anu se debe probablemente a que constituyen, entre otras cosas, una divinización de la constelación de las Pléyades⁸. Por otra parte, en el texto de *Erra* el carácter dañino del grupo aparece subrayado en función de su vinculación con Nergal/Erra, quien en esencia no parece haber sido sino una divinidad portadora de la muerte⁹ –lo que no le impedía ser objeto de culto¹⁰ e incluso de alabanza en algunas composiciones¹¹. La actividad del dios, y de sus acompañantes los Sebetu, entra dentro del funcionamiento normal del universo, por lo que la generación de éstos últimos no puede constituir un indicador de la actitud del numen celeste hacia la humanidad. Más aún, la actividad del dios del cielo en esta composición se puede parangonar hasta cierto punto a su creación y entrega de los vientos a Marduk en *Enūma eliš* I 105-108: si bien son estos vientos los que acabarán provocando el ataque de Tiamat, no se puede inferir del episodio una mala disposición de Anu hacia ella¹²:

105 *ibnī-ma šar erbetti u'allid Anu*
106 *qātuššu umallâ mārī limmelli*
107 *ibši erpa meḥâ ušazbal*

⁶ Cf. ambos pasajes, con sus comentarios, en nº 3.4 n. ad 1.

⁷ En §1.2 citábamos las ll. 28-29, donde se narra su nacimiento.

⁸ Wiggermann 2010: 463, 464b.

⁹ Wiggermann 1999: 217a, 221a-222a.

¹⁰ Wiggermann 1999: 222b.

¹¹ Cf. el texto nº 1.5 de nuestro corpus.

¹² Ed. Lambert 2013: 56-57.

108 *ušabši agamma udallaḥ Tiāmat*

105 Anu creó los cuatro (vientos) y los engendró:

106 se los entregó (a Marduk): “Hijo, ¡que remolinen!”

107 Prodújose tierra, y (Marduk) hizo que un huracán se los llevara;

108 creó un marjal y molestó a Tiāmat.

Así pues, la noción de una supuesta malevolencia del dios del cielo ha de ser descartada. Si bien algunas de sus acciones/disposiciones podían, como es el caso asimismo de otras deidades, tener efectos en última instancia nocivos para los hombres, la actitud del numen para con éstos es en conjunto benévola.

4. EL CULTO DE ANU (Y EŠTAR) EN URUK

No es éste el lugar indicado para investigar el panteón urbano de la ciudad de Uruk en el período paleobabilonio y la posición ostentada por Anu en él. Ello se debe no sólo a que nuestro trabajo se focalice en la dimensión (teológico-)mitológica de la personalidad divina de éste, sino a que la tarea de examinar el engarce del dios uranio en el conjunto del panteón local de Uruk, y en especial su relación con la diosa políade Innana/Eštar fue llevado a cabo de manera más que competente en épocas recientes¹. Sin embargo, los textos de nuestro corpus contienen (presumibles) alusiones a la situación cúltica del período, por lo que conviene dedicar un capítulo a los datos que de ellos se pueden obtener.

El himno a Eštar comisionado por el monarca babilonio Ammī-ditāna (nº 2.1 de nuestro corpus) se refiere explícitamente a la cohabitación de ambas deidades en un mismo santuario (ll. 37-44):

37 *ramû-ma ištīniš parakkam*
38 *ig-gegunnîm šubat rīšātim*
39 *muttiššun ilū nazūzzū*
40 *epšīš pīšunu baniā uznāšun*
41 *šarrum migrašun narām libbīšun*
42 *šarḫiš itnaqqīšunūt niqiašu ellam*
43 *Ammī-ditāna ellam niqī qātīšu*
44 *maḥrīšun ušebbi lī'ī u jālī namrā'ī*

37 Juntos ocupan de hecho el santuario;
38 (viven) en la *terrazza*, donde mora la alegría:
39 ante ellos están en pie los dioses,
40 a su dictado le prestan atención.
41 El rey –de ellos favorito, de su corazón amado–
42 pomposamente les ofreció, sin cesar, el sacrificio inmaculado.
43 Ammī-ditāna el puro sacrificio de sus manos
44 llevó a cabo ante ellos con toros y gacelas cebadas.

La mención de varios términos relativos al edificio cúltico (*parakkum*, *gegunnûm*) y a las liturgias celebradas por el monarca aparentemente para ambas deidades sugiere que este texto refleja una situación del mundo real. Esta impresión² se ve confirmada por una inscripción de Sîn-kāšid en la que este soberano afirma haber restaurado el Epapah – probablemente la *cella* del Eana– para ambos númenes, y al mismo tiempo emplea una fraseología («la morada de la alegría») reminiscente de la del himno acadio³. En puridad, la cohabitación de los dos númenes en un mismo complejo cultural se puede rastrear desde varios siglos antes: una inscripción presargónica de Lugalsilasi (RIME 1.14.13.01) reza como sigue:

¹ Acerca del panteón de Uruk en época paleobabilonia cf. Richter 2004: 275-333 (sobre Anu en particular pp. 297-299).

² Que aparece por lo demás en otros textos literarios, aun si menos explícitamente (cf. nº 2.1 n. ad A 37).

³ Cf. la discusión en nº 2.1 n. ad A 38.

- 1 an lugal kur-kur-ra
- 2 ^dinnana
- 3 nin ^dinnana-ra
- 4 lugal-sila-si
- 5 lugal kiš
- 6 bàd kisal
- 7 mu-na-dù

“Lugalsilasi, rey de Kiš, les construyó a An, el rey del mundo entero, y a Innana, *la señora Innana*⁴, el muro del patio.”

Si bien el prefijo verbal /-na-/ indica un objeto indirecto singular⁵ –presumiblemente Innana–, el íncipit de la inscripción atestigua en todo caso una dedicación a las dos divinidades. El hecho de que el objeto de la dedicación parezca ser un único elemento arquitectónico, sin indicios de una distribución entre varios santuarios⁶, contribuye a asentar la idea de que ya en el tercer milenio el culto a las dos deidades principales de la ciudad de Uruk se desarrollaba en el mismo templo. El origen de esta cohabitación se confunde con el de la propia urbe y resulta en última instancia imposible de dilucidar, pues la localización de los diferentes cultos urbanos hacia el final del cuarto milenio nos es completamente ignota⁷. Por otro lado, la disociación de los cultos de una y otra divinidad parece estar ya en acto en el período neobabilonio, en el que los textos de archivo atestiguan un santuario de Anu separado⁸; a partir de la época persa, ambos dioses serán adorados en santuarios diferentes, el *Rēš* en el caso de Anu y el *Irigal* en el de Eštar⁹.

En un párrafo precedente (§3.5.2) se departió sobre la dimensión no solamente cùltica, sino asimismo cósmica que esta vecindad tiene. En varios textos sumerios, a algunos de los cuales tal vez haya de atribuirse un origen en el tercer milenio, no siempre resulta difícil discernir si el encuentro entre An e Innana tiene lugar en la morada celeste de aquél o en la terrenal de ambos (*Iddin-Dagān A*, tal vez también *Innana* y *Ebiḫ*). La tradición literaria sumeria parece pues concordar en situar a ambas divinidades en un mismo santuario, o cuanto menos notablemente cerca la una de la otra; por lo demás, sin

⁴ La reiteración de AN.MUŠ tras nin resulta problemática, puesto que se esperaría un título habitual de Innana como «señora del Eana» (nin é-an-na) –cf. Steible 1982: 219¹. En un texto de esta clase nos cuesta creer que se trate de un error del escriba: a falta de ulteriores paralelos, preferimos ver en esta escritura una repetición del nombre de la diosa, asociado sencillamente por aposición al epíteto nin.

⁵ En caso de referente plural se hubiera esperado un prefijo /-ne-/ o, en todo caso, /-nea-/ (cf. los ejemplos recogidos en Jagersma 2010: 404-405).

⁶ Si bien es cierto que el género inanimado en sumerio desconoce la distinción de número, cabría esperar algún indicador de dos obras edilicias separadas.

⁷ Pese a que a menudo se asocie el «Templo Blanco» del período de Uruk IV-III, que se halla separado del recinto del Eana, con el culto al dios uranio (cf. la denominación «Anu-Ziqqurrat», empleada a menudo), no es posible corroborar dicha conexión. Szarzyńska (1992: 280) identifica esta construcción con el *ge-guna*₄ y lo vincula al culto del dios celeste, aunque sin ofrecer evidencia definitiva al respecto. Cf. el comentario de van Ess (2015: 472b): “Es handelt sich ohne Zweifel um einen Kultbau, eine Zuweisung zu Anu ist jedoch erst ab der neuass. Zeit archäologisch gesichert.” Asimismo Krul (2019: 10): “The White Temple may have been dedicated to Inanna’s (great-grand)father, the sky god and divine allfather An (...), who appears in later sources as a member of the Uruk pantheon. However, although the White Temple terrace is conventionally referred to as the «Anu ziqqurrat» in archaeological publications, no material finds from that site can be connected to him. (...) If An was already worshipped at Uruk during the Uruk period, he may also have shared the Eanna, the «House of Heaven», with Inanna.”

⁸ Beaulieu 2003: 330.

⁹ Cf. Krul 2019: 84-88 sobre la nomenclatura de los nuevos templos y la teología a ella subyacente.

embargo, coinciden con el himno de Ammī-ditāna en no ofrecer mayores detalles sobre esta «vecindad».

Mientras que la asociación conjunta de Anu y Eštar con la ciudad de Uruk y el templo Eana aparece también en el *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 B), sin especificar tampoco los pormenores de dicha relación, nuestro corpus contiene sin embargo un elemento discordante. La recensión paleobabilonia de *Gilgameš* pone en boca de la prostituta que seduce a Enkidu la siguiente afirmación (nº 1.4 B 56-60):

56 *alkam lurdēka*
57 *ana libbi [Uru]k ribītim*
58 *ana bītim e[ll]im mūšabi ša Anim*
59 *Enkidu tibe lurruka*
60 *ana Ajj[a]kkim m[ūš]abi ša Anim*

56 Ven, yo te acompañaré
57 a [Uru]k, la capital
58 –al templo sa[n]to, la morada de Anum.
59 ¡Enkidu, levanta, yo te guiaré
60 al E[an]a, la morada de Anum.

La alusión a Uruk como vivienda de Anu solo, sin mención alguna de Eštar, contrasta con la fraseología empleada en la recensión ninivita del mismo poema (I 210, 217)¹⁰:

210 *ana bīti elli mūšab Ani u Eštar*
217 *ana bīti elli quddušu mūšab Ani u Eštar*

210 a la casa santa, la morada de Anu y Eštar
217 a la casa santa, la morada sagrada de Anu y Eštar

El texto de la versión reciente se corresponde mejor con el panorama descrito en los párrafos anteriores, y es posible que haya de verse en él el vestigio de una tradición textual diferente. No obstante, la afirmación de la versión paleobabilonia resulta sorprendente, por cuanto Eštar es –en el período paleobabilonio¹¹ y probablemente desde los albores de la historia¹²– la deidad predominante del panteón local de Uruk.

Las razones de la exclusión de la diosa de este pasaje son inciertas y, ante la ausencia de otros manuscritos paleobabilonios que contengan este pasaje, resulta imposible valorar adecuadamente su importancia. George¹³ se inclina por ver aquí una reliquia de un pasado en el que Anu era el dios principal de Uruk y único propietario del Eana. Para ello ofrece tres argumentos: a) el nombre del templo (é-an-na «casa del cielo/de An»); la existencia de la composición *Innana* y *An*, en la que la diosa se queda con el templo, creado en un principio por An; y c) el orden invariable An(u) - Innana/Eštar cuando ambos son mencionados conjuntamente, que desafía la jerarquía local. A nuestro juicio estos argumentos no son convincentes:

¹⁰ Cf. nº 1.4 n. ad B 58//60. Nótese asimismo el manuscrito tardobabilonio cc (cit. ib.), que menciona sucesivamente a Anu y Eštar como habitantes de la ciudad y el Eana respectivamente.

¹¹ Sin salir de la evidencia ofrecida por nuestro corpus, nótese la asociación de Eštar con el Eana y de Anu con el cielo en el himno a Ninġešzida (nº 2.5 9, 12) o la situación de la mención de Uruk/Anu y Eštar en el *Código de Hammu-rabi* (nº 4.1 B; cf. nuestra nota a las ll. 46-47). Cf. por lo demás Charpin 1994.

¹² Cf. Szarzyńska 1993.

¹³ 2003: 171.

a) El nombre del templo no constituye un indicador de su ocupante original. La referencia al cielo –puesto que los nombres de los templos no suelen contener el nombre de la divinidad a la que están dedicados, la traducción «Casa de An» se nos antoja improbable– puede referirse simplemente a la dimensión astral de la diosa Innana, atestiguada desde finales del cuarto milenio y presente en la literatura¹⁴. Sería incluso posible vincularlo con el origen uranio atribuido al propio en la tradición mítica de la que se deriva la composición *Innana y An*.

b) El poema *Innana y An*, que parece referirse a la creación de los templos –específicamente a la del Eana– por An y a su traslado a la tierra por Innana, así como a la del concomitante «tiempo litúrgico» (cf. *supra* §1.3.2), es una narración de contenido mitológico, e imponerle una interpretación evemerística o atribuirle la memoria de un estado de cosas pasado –más aún, cuando el texto no se refiere a un culto *terrícola* de An en dicho santuario y parece poseer una dimensión que trasciende el ámbito local– no deja de ser pura especulación.

c) Es probable que la precedencia de Anu sobre Innana/Eštar cuando ambos aparecen nombrados tenga más que ver con la primacía de honor que Anu ostenta como divinidad suprema que con la situación del culto local. De tratarse de un vestigio de una situación diferente en el pasado, cabría preguntarse por qué precisamente este orden, y no otros elementos de la misma, habría sido conservado. Pero incluso admitiendo la interpretación de George, ésta no explicaría la *exclusión* de Eštar del texto que nos ocupa.

No creemos pues que la ausencia de la diosa políade de Uruk del texto paleobabilonio de *Gilgameš* haya de vincularse con la prehistoria cültica de la ciudad o con la evolución del panteón local de la ciudad. En un sentido completamente distinto, Tournay y Shaffer¹⁵ hipotetizan la existencia de algún tipo de sentimiento «anti-Eštar» en época paleobabilonia, que se reflejaría no sólo en su ausencia del pasaje citado más arriba, sino asimismo en episodios como el del Toro Celeste.

Esta hipótesis es igualmente problemática. De un lado textos como *Gilgameš y el Toro Celeste*¹⁶ y el episodio correspondiente de la epopeya acadia denotan una enemistad entre la diosa y Gilgameš, no un carácter negativo de aquélla en general. Del otro, de haber existido una tal corriente en contra de Eštar, debería aparecer reflejada en otros pasajes de la literatura: sin embargo, los himnos sumerios dedicados a Innana citados a lo largo del presente trabajo, así como el comisionado en acadio por Ammī-ditāna de Babilonia (nº 2.1) denotan más bien una devoción extendida hacia la diosa de Uruk –quien además mantiene siempre el carácter de divinidad políade. La suposición de Tournay y Shaffer puede pues considerarse si cabe aún más especulativa que la de George.

Ante la ausencia de paralelos o indicios externos, resulta en última instancia imposible averiguar las razones de la divergencia entre las dos recensiones del episodio de *Gilgameš*. Sin salir de la especulación, cabría aducir una relación estrecha entre Enkidu y Anu, pues el primero aparece bajo la apariencia de un «bulto de Anu» (*kišrum ša Anim*, nº 1.4 A 7) y en la versión reciente del poema es creado por orden del numen celeste¹⁷.

¹⁴ Cf. *supra* las referencias en §3.5.2.

¹⁵ 2003: 15.

¹⁶ Texto cuyo pasaje más relevante aparece citado y comentado en §3.2.4.

¹⁷ Cf. el texto y nuestro comentario en nº 1.4 n. ad A 7.

El redactor de la recensión paleobabilonia, o al menos del manuscrito que se nos ha conservado¹⁸, bien pudo excluir a Eštar del discurso de la cortesana con el objetivo de subrayar esa relación entre el dios y el héroe. Esta hipótesis está tan desprovista de pruebas que la sostengan como las precedentes, si bien a nuestro juicio encaja mejor con el contexto de la narración.

Más allá de estas alusiones y los problemas de interpretación que ocasionan, los textos de nuestro corpus –de naturaleza principalmente literaria– no nos permiten adentrarnos en este ámbito. En este sentido, tampoco contribuyen en gran medida a ilustrar las posibles influencias que el culto y la teología propios de la urbe sumeria pudo ejercer en la caracterización general de Anu.

¹⁸ El manuscrito recientemente publicado por George (2018) está roto en este punto –cf. n.º 1.4 n. ad 58//60.

CONCLUSIÓN

En comparación con otras figuras divinas del panteón de la antigua Mesopotamia como Enki/Ea, Marduk o Innana/Eštar, el dios celeste Anu ha desempeñado un papel secundario en la reconstrucción del pensamiento religioso y de las tradiciones míticas de dicha civilización. Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta principios de la presente centuria se publicaron numerosos estudios sobre la religión y mitología mesopotámicas, en los que la figura del dios uranio era tomada en consideración junto a las demás. Pese a ello, en ningún caso se pretendía ofrecer siquiera una descripción¹, menos aún un análisis detallado, de la personalidad de esta divinidad. Ciertamente la primera impresión que las fuentes en su conjunto provocan convierte a Anu en una figura relativamente poco interesante: a diferencia de Enki o Innana, no protagoniza ninguna narración mítica, los himnos que se le dedican² son escasos, y no parece haber sido el numen más popular ni en el culto oficial ni en la piedad popular. Por ello no es de extrañar que las panorámicas sobre el dios sean sucintas y extremadamente sintéticas.

Por otra parte, la única monografía dedicada a Anu en las últimas décadas, publicada por H. Wohlstein en 1976, no supuso avance alguno en la investigación sobre el dios. Al mismo tiempo, las publicaciones de carácter sintético o divulgativo más recientes continúan en gran medida repitiendo los rasgos fundamentales de una caracterización (dios celeste, supremo, etc.) establecida hace ya más de cien años y que, salvo incisos puntuales, nunca fue objeto de profundización. Esta ausencia de una caracterización rigurosa de su figura y sus relaciones con el resto de divinidades es la carencia que esperamos haber suplido, aun parcialmente, en el presente estudio.

Las apariciones del dios en la literatura paleobabilonia –no sólo en la acadia que tomamos como punto de partida, sino también en la sumeria– encajan a grandes rasgos en el marco triple aquí empleado: Anu es el dios del cielo, el padre de los dioses en su conjunto y el soberano de los mismos. El primer aspecto, claramente naturalista –si bien no se puede afirmar en ningún caso que Anu sea «el cielo personificado»–, se extiende a los ámbitos de la cosmogonía y de la fertilidad derivada de las lluvias, donde sus funciones se solapan parcialmente con las del dios de la tormenta mesopotámico, Iškur/Adad. Su relación de familia con los otros miembros del panteón le otorga una dimensión marcadamente patriarcal: dejando de lado unos antepasados sin gran entidad ni protagonismo, su relación marital con otras diosas –Namma, Uraš, Antu, en algunas tradiciones Innana/Eštar (todas ellas, con la excepción de ésta última, personajes relativamente poco relevantes en la mitología y el culto)–, no especialmente desarrollada, lo convierte sin embargo en progenitor de las grandes divinidades y, a través de éstas, en

¹ La entrada en el *Reallexikon der Assyriologie* (Ebeling 1928c) puede considerarse una excepción en este sentido.

² Además de los dos himnos (*Lipit-Eštar C* y *Ur-Ninurta E*) y la plegaria (*Rīm-Sîn C*) citados y traducidos en §3.7.3, nos consta la conservación de otros himnos y plegarias dedicados a Anu: en el período protodinástico (s. XXVI a. C.) la sección correspondiente de la colección de himnos *zà-me* de Abū-Šalābīḥ (ll. 41-43; ed. Biggs 1974: 47), extremadamente difícil de comprender; en el neosumerio (s. XXI a. C.) un himno por cuenta de Šū-Sîn (*Šū-Sîn E*; ed. ETCSL 2.4.4.5), conservado en estado muy fragmentario; en el primer milenio una oración šu íl-la (Greenwood 2011), así como el himno bilingüe de época helenística TCL 6.53 (ed. Frank 1933), atestiguan en líneas generales la continuidad de la posición excelsa del dios.

ancestro de prácticamente todas las demás. Es así como Enki, la «diosa-madre», Nanāja, Adad o Amurru, al mismo tiempo que entidades de menor categoría y actitud más ambivalente («demonios») como Lamaštu o Wardat-lilîm. El caso del gran dios de Nippur, Enlil, es más difícil de esclarecer, y es posible que la tradición que vinculaba filialmente fuera tardía y artificial.

La dimensión patriarcal del dios celeste no se limita empero a la generación. Cual *pater familias* humano, ostenta asimismo una posición de autoridad en el seno de la gran familia divina. La dimensión jerárquica, regia, de la personalidad de Anu es igualmente la más compleja y difícil de precisar en todos sus detalles. El carácter celeste de su poder pone éste último en relación con su dimensión naturalista, y su posición de padre y/o esposo condiciona a su vez su función de garante del poder y la gloria a deidades como Enki, Innana, Nanāja o Mama. La posición de Anu en la cúspide del panteón es incontestada, y por consiguiente el resto de divinidades –incluidas aquéllas que también participan en cierto modo de la dignidad suprema, como el dios de Eridug o la «diosa-madre»– son susceptibles de depender de él en lo que a su poder y funciones respecta.

En este sentido, las funciones de Anu se solapan con las de Enlil, el otro dios supremo de la religión mesopotámica de los milenios tercero y segundo. Ambos son mencionados conjuntamente con cierta frecuencia, en cuanto causantes de la posición exaltada de otros dioses o de reyes terrenales; de este modo se constituyen en fuente y encarnación última del poder y la autoridad. Sin embargo, esta coexistencia de dos númenes soberanos es problemática: históricamente es Enlil quien funge de monarca divino, pero al mismo tiempo Anu parece ser objeto de una especie de precedencia de honor. La relación entre los dos númenes supremos constituye pues uno de los puntos cruciales de la cosmovisión de la antigua Mesopotamia³; pese a ello, nunca fue objeto de ningún estudio en profundidad. El análisis presentado aquí, restringido a los testimonios paleobabilonios, permite no obstante apreciar por primera vez el *rationale* subyacente a esta coexistencia. La supremacía de Anu en la mitología, nominal en todos los casos, adquiere un carácter activo más allá de la región celeste en circunstancias excepcionales, en las que Enlil se ve privado del ejercicio de su poder y se retorna a una situación análoga a la cosmogonía, en la que Enlil –al contrario que el dios uranio– aún no existía. Por otro lado, la actuación de Anu en dichas circunstancias permite observar otro aspecto de su carácter que a menudo pasa desapercibido: su prudencia y sabiduría, que lo caracterizan también en contraposición a la manera de obrar del dios de Nippur. Anu no es pues una divinidad pasiva o silente: sus intervenciones, aun si infrecuentes, son siempre decisivas y permiten caracterizar al numen como discreto al tiempo que sabio e imprescindible para el buen funcionamiento del gobierno divino.

Este reparto se circunscribe sin embargo a las narraciones mitológicas: en las inscripciones reales e himnos Anu aparece simplemente como rey de los dioses, al igual que Enlil –quien posee no obstante un protagonismo mucho más marcado. La diferenciación que se observa en la mitología y que esperamos haber podido desgranar aquí sirve en todo caso de explicación teológica para esa «diarquía» divina, cuyo origen

³ Arnaud 1978: 80.

histórico había probablemente caído ya en el olvido y que, aún hoy, resulta imposible de esclarecer.

El carácter soberano de Anu posee todavía una dimensión adicional: nuevamente junto a Enlil y, en cierto grado, también otras figuras relevantes del panteón, es el principal patrono y garante de la función regia, con cuya dimensión simbólica (las insignias) parece poseer una afinidad especial. Sin embargo, su protección sobre la figura del monarca abarca asimismo aspectos de gobierno, la fertilidad y su propia longevidad. Esta protección no es sino la continuación lógica de su propia posición en lo más alto de la sociedad de los dioses, de los que él mismo es rey.

Todas estas consideraciones se basan en lo que parece ser una mitología «panbabilonia», sin gran relación con las tradiciones de los panteones locales. Anu era sin embargo una divinidad con su propia ciudad, Uruk, donde sin embargo compartía la condición de divinidad políade con la diosa astral, erótica y marcial Innana/Eštar –quien por lo demás, al igual que sucediera con Enlil, desempeñaba sus funciones de manera mucho más activa. La versión paleobabilonia de *Gilgameš* presenta sin embargo al dios uranio como propietario único de la urbe, lo que induce a un repensamiento de la historia religiosa de aquella ciudad. Los textos literarios sin embargo ignoran por lo demás este particular, cuyo esclarecimiento no podrá llevarse a cabo sin el descubrimiento o la publicación de evidencia adicional a la que ya se posee.

A tenor de todo lo evidenciado a lo largo del presente trabajo y resumido aquí de manera sucinta, cabe rechazar algunas afirmaciones simplistas expresadas en los últimos decenios⁴. Ciertamente Anu no es una divinidad particularmente vivaz comparada con Enki/Ea o Innana/Eštar, pero la personalidad que se le puede atribuir a partir de los textos literarios resulta ser sumamente ilustrativa de las concepciones sobre la majestad, el poder y el funcionamiento mismo del mundo de los dioses tal y como los entendían los antiguos habitantes de Mesopotamia –o, cuanto menos, sus estratos sociales cultos. Unas concepciones que revelan –como otras manifestaciones del genio mesopotámico, tales como el corpus léxico y adivinatorio o la literatura sapiencial– un pensamiento sumamente refinado y complejo.

Con el presente trabajo esperamos haber contribuido a mejorar, en una ínfima parte, el conocimiento que se tiene no sólo de la figura del dios del cielo en esta civilización (una divinidad cuya mejor comprensión requerirá sin duda de nuevos estudios en el futuro), sino del universo mental de los habitantes del país situado entre el Tigris y el Éufrates en la primera mitad del segundo milenio antes de Cristo. Si esta contribución contribuye a que otros prosigan sus propias investigaciones y mejoren aún más nuestros conocimientos al respecto, el autor de estas líneas se podrá dar por satisfecho.

⁴ Valgan como ejemplos ésta de Schneider (2011: 58): “His nature and attributes are ill-defined” o ésta otra, menos tajante, de Edzard (1965: 40): “An wird in Mythen und Hymnen zwar der höchste Rang im Pantheon zugebilligt, doch bleibt er eine etwas blasse Erscheinung”.

BIBLIOGRAFÍA

Abusch, T.

- 1999 “Ishtar.” En K. van der Toorn, Robert Becking, Pieter W. van der Horst^{edd}. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden/Boston/Colonia: Brill (2^a ed.) (452a-456a).

Alster, B.

- 1970 “en-ki nun-ki (Notes brèves 12).” *RA* LXIV/2: 189-190.
- 1989 “The textual history of the legend of Etana.” *JAOS* CIX/1: 81-86.
- 2006 “Ninurta and the turtle: on *parodia sacra* in Sumerian literature.” En P. Michalowski, N. Veldhuis^{edd}. *Approaches to Sumerian literature: studies in honour of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*. CM 35. Leiden/Boston: Brill (13-36).

Alster, B.; Vanstiphout, H.

- 1987 “Lahar and Ashnan: presentation and analysis of a Sumerian disputation.” *ASJ* IX: 1-43.

Alster, B.; Westenholz, Aa.

- 1994 “The Barton Cylinder.” *ASJ* XVI: 15-46.

Annus, A.

- 2001 *The Standard Babylonian Epic of Anzu*. SAACT 3. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- 2002 *The god Ninurta in the mythology and royal ideology of ancient Mesopotamia*. SAAS 14. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Archi, A.

- 1996 “Il in the personal names.” *OLZ* XCI/2: 133-151.

Arnaud, D.

- 1978 “Reseña de H. Wohlstein, *The sky-god An-Anu*.” *RHR* CXCIV/1: 79-80.

Artemov, N.

- 2012 “The elusive beyond: some notes on the netherworld geography in Sumerian tradition.” En C. Mittermayer, S. Ecklin^{edd}. *Altorientalische studien zu Ehren von Pascal Attinger. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃*. OBO 256.

Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (1-30).

Attinger, P.

- 1993 *Éléments de linguistique sumérienne : la construction de du₁₁/e/di « dire »*. OBO Sonderband. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1998 “Inana et Ebiḫ.” *ZA* LXXXVIII/2: 164-195.
- 2004 “Les ‘verbes composés’ en sumérien.” *NABU* 2004/3: 79-82.
- 2007 “Addenda et corrigenda à Attinger dans Mittermayer 2006.” *NABU* 2007/2: 37-39.
- 2015a “Reseña de Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu and the netherworld*.” *ZA* CV/2: 235-249.
- 2015b “Innana und Ebiḫ.” En B. Janowski, D. Schwemer^{edd}. *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. TUAT NF 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (37-45).
- 2015c “Inanas Kampf und Sieg über Ebich.” En K. Volk^{ed}. *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz (353-363).
- 2019a *Innana et Ebiḫ* [<https://zenodo.org/record/2667753#.XrjSvFQzbIU>]
- 2019b *Lexique sumérien-français* (febrero 2019) [<https://zenodo.org/record/2585683#.XoZVcdQzbIU>]

Averbeck, R. E.

- 2003 “Myth, ritual and order in ‘Enki and the world order’.” *JAOS* CXXIII/4: 757-771.

Barjamovic, G.; Larsen, M. T.

- 2008 “An Old Assyrian incantation against the evil eye.” *AoF* XXXV/1: 144-155.

Bartelmus, A.

- 2017 “Die Götter der Kassitenzeit: Eine Analyse ihres Vorkommens in zeitgenössischen Textquellen.” En A. Bartelmus, K. Sternitzke^{edd}. *Karduniaš. Babylonia under the Kassites: the Proceedings of the Symposium held in Munich 30 June to 2 July 2011. I: Philological and historical studies*. UAVA 11/1. Berlín/Boston: De Gruyter.

Barton, G. A.

1918 *Miscellaneous Babylonian inscriptions*. New Haven, CT: Yale University Press.

1934 *Semitic and Hamitic origins: social and religious*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bauer, J.

1998 “Der vorsargonische Abschnitt der mesopotamischen Geschichte.” En J. Bauer, R. K. Englund, M. Krebernik. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdinastische Zeit*. OBO 160/1. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht (429-585).

2015 “Als die Sonne noch nicht leuchtete.” En K. Volk^{ed}. *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz (3-4).

Beaulieu, P.-A.

1992 “Antiquarian theology in Seleucid Uruk.” *ASJ* XIV: 47-75.

1997 “The cult of AN.ŠÁR/Aššur in Babylonia after the fall of the Assyrian Empire” *SAAB* 11: 55-73.

1995 “Theological and philological speculations on the names of the goddess Antu.” *Or. ns* LIV/3: 187-213.

2003 *The pantheon of Uruk during the Neo Babylonian period*. CM 23. Leiden/Boston: Brill/Styx.

2005 “The god Amurru as emblem of ethnic and cultural identity.” En W. H. van Soldt^{ed}. *Ethnicity in ancient Mesopotamia*. CRRAI 48, PIHANS 102. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (31-46).

Behrens, H.

1978 *Enlil und Ninlil: Ein sumerischer Mythos aus Nippur*. StPohl sm 8. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Benito, C. A.

1969 “*Enki and Ninmah*” and “*Enki and the world order*”. Tesis doctoral (Universidad de Pennsylvania).

Bergmann, E.

1953 *Codex Hammurabi: textus primigenius*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.

Bezold, C.

1896 *Catalogue of the cuneiform tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum IV*. Londres: The Trustees of the British Museum.

Biggs, R. D.

1974 *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh*. OIP 99. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Black, J. A.

2002 “The Sumerians and their landscape.” En T. Abusch^{ed}. *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns (41-61).

2005 “Songs of the goddess Aruru.” En Y. Sefati, P. Artzi, C. Cohen, B. L. Eichler, V. A. Hurowitz^{edd}. *An experienced scribe who neglects nothing: Ancient Near Eastern studies in honor of Jacob Klein*. Bethesda, MA: CDL Press (39-62).

Black, J. A.; Cunningham, G.; Robson, E.; Zólyomi, G.

2004 *The literature of ancient Sumer*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.

Böck, B. A.

2007 *Das Handbuch Muššu'ū „Einreibung“: eine Serie sumerischer und akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.* BPOA 3. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

2014a *The healing goddess Gula: towards an understanding of ancient Babylonian medicine*. CHANE 67. Leiden/Boston: Brill.

2014b “Gilgamesh’s dreams of Enkidu.” *BiOr* LXXVI/5-6: 664-672.

Boissier, A.

1919 “Inscription de Narām-Sin.” *RA* XVI/3: 157-164.

Borger, R.

1964 “Reseña de W. G. Lambert, *Babylonian wisdom literature*.” *JCS* XVIII/2: 49-56.

1967 *Handbuch der Keilschriftliteratur I: Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte*. Berlín: De Gruyter.

1975 *Handbuch der Keilschriftliteratur II: Supplement zu Band I*. Berlín: De Gruyter.

1979 *Babylonisch-assyrische Lesestücke*. AnOr 54. Roma: Pontificio Istituto Biblico (2^a ed.).

2004 *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. AOAT 305. Münster: Ugarit-Verlag.

Bottéro, J.

1952 *La religion babylonienne*. Mythes et religions 30. Paris: Presses Universitaires de France.

1976 “Antiquités assyro babyloniennes.” *École Pratique des Hautes Études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1975-76*. Paris: École Pratique des Hautes Études.

1982 “Antiquités assyro babyloniennes.” *École Pratique des Hautes Études. 4^e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1978-79*. Paris: École Pratique des Hautes Études.

1987 *Mésopotamie : l'écriture, la raison et les dieux*. Paris: Gallimard.

1998 *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris: Gallimard.

Brelich, A.

1966 *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

2007 *Il politeismo*. (Ed. M. Massenzio, A. Alessandri.) Roma: Editori Riuniti University Press.

Brinkman, J. A.

1976 *Materials and studies for Kassite history I: a catalogue of cuneiform sources pertaining to specific monarchs of the Kassite Dynasty*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Brown, B.

2000 *Mesopotamian planetary astronomy-astrology*. CM 18. Leiden: Styx.

Buccellati, G.

1976 “On the Akkadian «attributive» genitive.” *Afroasiatic Linguistics* III/2: 1-9.

Cagni, L. G.

1969 *L'epopea di Erra*. StSem 34. Roma: Università di Roma, Istituto di Studi Orientali.

Castellino, G.

1959 “Urnammu: three religious texts.” *ZA* LIII:106-132.

Cavigneaux, A.

- 2014 “Une version sumérienne de la légende d’Adapa (textes de Tell Haddad X).” *ZA CIV/1*: 1-41.

Cavigneaux, A.; Krebernik, M.

- 2000a “^dNin-BARAG.” En *RIA IX/5-6*: 335b-336a.
2000b “Nin-ki.” En *RIA IX/5-6*: 445a-447a.
2001a “Nudimmud, Nadimmud.” En *RIA IX/7-8*: 607.
2001b “Nunamnir.” En *RIA IX/7-8*: 614b.

Cavigneaux, A.; al-Rawi, F. N. H.

- 1993 “Gilgameš et Taureau de Ciel (šul-mè-kam). (Textes de Tell Haddad IV).” *RA LXXXVII/2*: 97-129.
2002 “Liturgies exorcistiques agraires. (Textes de Tell Haddad IX).” *ZA XCII/1*: 1-59.

Ceccarelli, M.

- 2016 *Enki und Ninmah*. ORA 16. Tubinga: Mohr Siebeck.
2017 “Bemerkungen zu Namma und weiteren Wassergottheiten.” *AoF XLIV/1*: 1-8.

Charpin, D.

- 1986 *Le clergé d’Ur au siècle d’Hammurabi (XIX^e-XVIII^e siècles av. J.-C.)*. Paris/Ginebra: Droz.
1994 “Inanna/Eštar, divinité poliade d’Uruk à l’époque paléo-babylonienne.” *NABU* 1994/2 : 37-38.
2001 “La rébellion du Mutiabal contre Samsu-iluna.” *NABU* 2001/3: 52.
2004 “Chroniques bibliographiques 3: nouvelles données sur la region du Petit Zab au XVIII^e siècle av. J.C.” *RA XCVIII*: 151-178.
2008 *Lire et écrire à Babylone*. Paris: Presses Universitaires de France.

Charpin, D.; Joannès, F.

- 1991 *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

Chen, Y. S.

2013 *The primeval flood catastrophe: origins and early development in Mesopotamian traditions*. Oxford: Oxford University Press.

Civil, M.

1983 “The sign LAK 384.” *Or. ns* LII/2: 233-240.

1990 “The verb šu-tak₄, ‘to send’.” *AuOr* VIII/1: 109-111.

1994 *The farmer’s instructions: a Sumerian agricultural manual*. *AuOr* Spl. 5. Barcelona: AUSA.

2010 *The lexical texts in the Schøyen Collection*. CUSAS 12. Bethesda, MD: CDL Press.

2011 “The law collection of Ur-Namma.” En A. R. George^{ed}. *Cuneiform royal inscriptions and related texts in the Schøyen Collection*. CUSAS 17. Bethesda, MD: CDL Press (221-286).

2017 *Studies in Sumerian civilization: selected writings of Miguel Civil*. (Ed. Ll. Feliu) BMO 2. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona.

Clay, A. T.

1919 *The empire of the Amorites*. YOR 6. New Haven, CT: Yale University Press.

1923 *The origin of the Biblical traditions: Hebrew legends in Babylonia and Israel*. YOR 12. New Haven, CT: Yale University Press.

Cohen, M. E.; Krebernik, M.

2007 “Sadr(a)nunna, Sadr(i)-nuna.” En *RIA* XI/5-6: 481b-483b.

Collins, T. J.

1999 *Natural illness in Babylonian medical incantations*. Tesis doctoral (Universidad de Chicago).

Cook, A. B.

1914 *Zeus: a study in ancient religion. I: Zeus god of the bright sky*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cooper, J. S.

1977 “Symmetry and repetition in Akkadian narrative.” *JAOS* XCVII/4: 508-512.

Creel, H. S.

1970 *The origins of statecraft in China. I: The Western Chou empire.* Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Crisostomo, C. J.

2015 “Writing Sumerian, creating texts: reflections on text-building practices in Old Babylonian schools.” *JANER* XV/2: 121-142.

Cunningham, G.

1997 *‘Deliver me from evil’: Mesopotamian incantations, 2500-1500 BC.* StPohl SM 17. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Çiğ, M.; Kizilyay, H.

1969 *İstanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Sumer edebî tablet ve parçaları I.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevı.

Dalley, S.

2000 *Myths from Mesopotamia: creation, the Flood, Gilgamesh, and others.* Oxford: Oxford University Press (2^a ed.).

Deimel, A.

1914 *Pantheon Babylonicum: nomina deorum ex textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa.* Roma: Pontificio Istituto Biblico.

1923 *Die Inschriften von Fara II: Schultexte aus Fara.* WVDOG 43. Leipzig: J. C. Hinrichs.

Deller, K.; Mayer, W. R.; Oelsner, J.

1989 “Akkadische Lexikographie: CAD Q.” *Or. NS* LVIII/2: 255-282.

Deller, K.; Mayer, W. R.; Sommerfeld, W.

1987 “Akkadische Lexikographie: CAD N.” *Or. NS* LVI/2: 176-218.

Delnero, P.

2006 *Variation in Sumerian literary compositions: a case study based on the Decad.* Tesis doctoral (Universidad de Pennsylvania).

2015 “Texts and performance: the materiality and function of the Sumerian liturgical corpus.” En P. Delnero, J. Lauinger^{edd}. *Texts and contexts: the circulation and transmission of cuneiform texts in social space.* SANER 9. Berlín/Boston: De Gruyter (87-118).

Dhorme, É.

- 1949 “Les religions de Babylone et d’Assyrie.” En É. Dhorme, R. Dussaud. *Les anciennes religions orientales II: les religions de Babylone et d’Assyrie; les religions des hittites et des hourrites, des phéniciens et des syriens*. Mana ½. Paris: Presses Universitaires de France (1-330).

Dhorme, P.

- 1910 *La religion assyrio-babylonienne : conférences données à l’Institut Catholique de Paris*. Paris: Librairie Victor Lecoffre.

Dietrich, M.

- 1995 “*ina ūmī ullūti* ,An jenen (fernen) Tagen’: Ein sumerisches kosmogonisches Mythologem in babylonischer Tradition.” En M. Dietrich, O. Loretz^{edd}. *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*. AOAT 240. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag (57-72).

van Dijk, J. J. A.

- 1953 *La sagesse suméro-accadienne : recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux, avec choix de textes*. Commentationes Orientales 1. Leiden: Brill.
- 1964 “Le motif cosmique dans la pensée sumérienne. (I)” *AcOr* XXVIII: 1-59.
- 1965 “Une insurrection générale au pays de Larša avant l’avènement de Nūr-Adad.” *JCS* XIX/1: 1-25.
- 1966 “L’hymne à Marduk avec intercession pour le roi Abī’ešuh.” *MIO* XII/2: 57-74.
- 1971a “Gott. A.” En *RIA* III/7: 532-543.
- 1971b “Sumerische Religion.” En J. P. Asmussen, J. Læssøe^{edd}. *Handbuch der Religionsgeschichte I*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht (431-496). [ed. or.: *Illustreret Religionshistorie*. Copenhagen: J. E. C. Gad, 1968]
- 1976 “Existe-t-il un ‘Poème de la Création’ sumérien?” En B. L. Eichler^{ed}. *Kramer anniversary volume: cuneiform studies in honor of Samuel Noah Kramer*. AOAT 245. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag (125-133).
- 1983a *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL : le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. I: Introduction, texte composite, traduction*. Leiden: Brill.
- 1983b *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL : le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. II: introduction*

à la reconstruction du texte, inventaire des textes, partition, copies des originaux. Leiden: Brill.

- 1985 "Introduction. (&) Comments on texts." En M. I. Hussey, A. Goetze, J. J. A. van Dijk. *Early Mesopotamian incantations and rituals*. YOS 11. New Haven, CT/Londres: Yale University Press (1-8, 17-52).

Driver, G. R.; Miles, J. C.

- 1955 *The Babylonian laws. II: Transliterated text, translation, philological notes, glossary*. Oxford: Clarendon Press.

Dumézil, G.

- 1974 *La religion romaine archaïque*. Paris: Payot (2^a ed.).
- 1986 *Mythe et épopée I: l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard (4^a ed.).

Durand, J.-M.

- 1992 "Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite." En D. Charpin, F. Joannès^{edd}. *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*. CRRAI 38. Paris: Recherche sur les Civilisations (97-128).

Ebeling, E.

- 1928a "Anšar." En *RIA* I: 112.
- 1928b "Antu." En *RIA* I: 114b-115a.
- 1928c "Anu" En *RIA* I: 115a-117b.
- 1938 "Dämonen." En *RIA* II: 107a-113a.
- 1953 "Sammlungen von Beschwörungsformeln." *ArOr* XXI: 357-623.
- 1957 "Familie." En *RIA* III/1: 9b-15b.

Edzard, D. O.

- 1962 "Sumerische Komposita mit dem 'Nominalpräfix' nu-" *ZA* LV: 91-112.
- 1965 "Mesopotamien: die Mythologie der Sumerer und Akkader." En H. W. Haussig^{ed}. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Wörterbuch der Mythologie 1. Stuttgart: Klett (17-139).
- 1966 "Geštinanna." En *RIA* III/4: 299b-301b.
- 1980a "Keš." En *RIA* V/7-8: 571a-573a.

- 1980b "Kiš. A." En *RIA* V/7-8: 607b-613a.
- 1981 "Kurgal." En *RIA* VI/3-4: 368.
- 1984 *Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes (aus dem Archiv L. 2769)*. ARET 5. Roma: Missione Archeologica Italiana in Siria.
- 1987 "Deep-rooted skyscrapers and bricks: ancient Mesopotamian architecture and its imagery." En M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough^{edd.} *Figurative language in the ancient Near East*. Londres: School of Oriental and African Studies (13-24).
- 1989 "Martu (Mardu). A." En *RIA* VII/5-6: 433b-438a.
- 2000 "Ninisina." En *RIA* IX/5-6: 387-388.
- 2003a *Sumerian grammar*. HdO I/71. Leiden/Boston: Brill.
- 2003b "Enlil, Vater der Götter." En AA.VV. *Semitic and Assyriological studies presented to Pelio Fronzaroli by pupils and colleagues*. Wiesbaden: Harrassowitz (173-184).
- 2003c "Orthographie. A." En *RIA* X/1-2: 132a-137a.
- 2004 "Altbabylonische Literatur und Religion." En D. Charpin, D. O. Edzard, M. Stol. *Mesopotamien: die altbabylonische Zeit*. OBO 160/4. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht (481-640).
- Edzard, D. O.; Röllig, W.
- 1987 "Literatur." En *RIA* VII/1-2: 35b-66a.
- Emelianov, V. V.
- 2010 "On the early history of *melammu*." En L: Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko^{edd.} *Language in the ancient Near East*. CRRAI 53/2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (1109-1119).
- Eno, R.
- 1990 "Was there a high god *Ti* in Shang religion?" *Early China* XV: 1-26.
- Espak, P.
- 2015 *The god Enki in Sumerian royal ideology and mythology*. PHILIPPIKA 87. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- van Ess, M.
- 2015 "Uruk. B." En: *RIA* XIV/5-6: 457a-487a.

Falkenstein, A.

- 1944 "Untersuchungen zur sumerischen Grammatik (3)." *ZA* XLVIII/1: 69-118.
- 1950 "Sumerische religiöse Texte." *ZA* XLIX/1: 80-150.
- 1964 "Sumerische religiöse Texte (5)." *ZA* LVI/1: 44-129.
- 1966 *Die Inschriften Gudeas von Lagaš I: Einleitung*. AnOr 30. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

Farber, G.

- 1990 "me." En *RIA* VII/7-8: 610-613.
- 1995 "'Inanna and Enki' in Geneva: a Sumerian myth revisited." *JNES* LIV/3: 287-292.

Farber, W. R.

- 1981 "Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur." *ZA* LXXI/1: 51-72.
- 1983 "Lamaštu." En *RIA* VI/5-6: 439a-446a.
- 1985 "Comments and collations to M. I. Hussey's copies." En M. I. Hussey, A. Goetze, J. J. A. van Dijk. *Early Mesopotamian incantations and rituals*. YOS 11. New Haven, CT/Londres: Yale University Press (59-74).
- 1987a "Lilû, Lilîtu, Ardat-lilî." En *RIA* VII/1-2: 23-24.
- 1987b "Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache." En W. Farber, H. M. Kümmel, W. H. Ph. Römer, O. Keiser^{ed}. *Religiöse Texte: Rituale und Beschwörungen I*. TUAT 2/2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (212-281).
- 1989 "(W)ardat-lilî(m)." *ZA* LXXIX/1: 14-35.
- 1990 "*Mannam lušpur ana Enkidu*: some new thoughts about an old motif." *JNES* XLIX/4: 299-321.
- 2014 *Lamaštu: an edition of the canonical series of the Lamaštu incantations and rituals and related texts from the second and first millennia B.C.* MC 17. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- 2018 "Two Old Babylonian incantation tablets, purportedly from Adab (A 633 and A 704)." En S. V. Panayotov, L. Vacín^{edd}. *Mesopotamian medicine and magic: studies in honor of Markham J. Geller*. AMD 14. Leiden/Boston: Brill (189-202).

Feliu, Ll.

- 2003 *The god Dagan in Bronze Age Syria*. CHANE 19. Leiden/Boston: Brill.
- 2006 “Concerning the etymology of Enlil: the An=Anum approach.” En G. del Olmo, Ll. Feliu, A. Millet^{edd}. *Šapal tibnim mû illakû: studies presented to Joaquín Sanmartín on the occasion of his 65th birthday*. AuOrS 22. Barcelona: AUSA (229-246).
- Ferwerda, G. Th.
- 1983 “Reseña de Starr, *Rituals of the diviner*.” *BiOr* XLI/5-6: 646-652.
- Fleming, D. E.; Milstein, S. J.
- 2010 *The buried foundation of the Gilgamesh Epic: the Akkadian Huwawa narrative*. CM 39. Leiden/Boston: Brill.
- Flückiger-Hawker, E.
- 1999 *Urnamma of Ur in Sumerian literary tradition*. OBO 166. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Foster, B. R.
- 2005 *Before the Muses: an anthology of Akkadian literature*. Bethesda, MD: CDL Press [2^a ed.].
- 2016 *The age of Agade: inventing empire in ancient Mesopotamia*. Londres/Nueva York: Routledge.
- 2019 *The Epic of Gilgamesh: a new translation, analogues, criticism and response*. Nueva York/Londres: W. W. Norton & Company.
- al-Fouadi, A.-H. A.
- 1969 *Enki's journey to Nippur: the journeys of the gods*. Tesis doctoral (Universidad de Pennsylvania).
- Foxvog, D. A.
- 2013 “The late bilingual Exaltation of Ištar (Inannas Erhöhung).” Academia.edu.
- Frank, C.
- 1933 “Die Anu-Hymne AO 6494 (TU Nr. 53).” *ZA* XLI: 193-199.
- Frankena, R.
- 1968 “Girra und Gibil.” En *RIA* III/5: 383b-385b.
- Frayne, D. R.
- 1982 “Naram-Suen and the *mušhuššu* serpents.” *JAOS* CII/3: 511-513.

Fritz, M. M.

2003 „...und weinten um Tammuz“: *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. AOAT 307. Münster: Ugarit-Verlag.

Gadotti, A.

2014 *'Gilgamesh, Enkidu and the netherworld' and the Sumerian Gilgamesh cycle*. UAVA 10. Berlín/Boston: De Gruyter.

García Trabazo, J. V.

2002 *Textos religiosos hititas: mitos, plegarias y rituales*. Madrid: Trotta.

Gelb, I. J.

1961 *Old Akkadian writing and grammar*. MAD 2. Chicago: The University of Chicago Press (2^a ed.).

Gelb, I. J.; Oppenheim, A. L.; Reiner, E.; Roth, M.

1956-2010 *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: The Oriental Institute.

Geller, M. J.

1985 *Forerunners to Udug-hul: Sumerian exorcistic incantations*. FAOS 12. Wiesbaden: Franz Steiner.

2002 “The Free Library Inanna prism reconsidered.” En T. Abusch^{ed}. *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns (87-100).

Geller, M. J.; Wiggermann, F. A. M.

2008 “Duplicating Akkadian magic.” En R. J. van Spek^{ed}. *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society presented to Marten Stol on the occasion of his 65th birthday, 10 november 2005, and his retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*. Bethesda, MD: CDL Press (149-160).

de Genouillac, H.

1923 “Grande liste de noms divins sumériens.” *RA* XX/2: 89-106.

1925 *Premières recherches archéologiques à Kich (mission d'Henri de Genouillac 1911-1912) II*. París: Édouard Champion.

George, A. R.

1987 “A Neo-Assyrian literary text.” *SAAB* I/1: 31-41.

- 1990 “Reseña de O. R. Gurney, OECT 11.” *ZA* LXXX/1-2: 155-160.
- 1992 *Babylonian topographical texts*. OLA 40. Lovaina: Peeters.
- 1993 *House most high: the temples of ancient Mesopotamia*. CM 5. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- 1995 “Ea in hiding.” *NABU* 1995/3: 59-60.
- 1999 *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*. Londres: Penguin.
- 2002 “How women weep? Reflections on a passage of *Bilgames and the Bull of Heaven*.” En S. Parpola, R. M. Whiting^{edd}. *Sex and gender in the ancient Near East*. CRRAI 47. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project (141-150).
- 2003 *The Babylonian Gilgamesh epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- 2007 “The civilizing Ea-Enkidu: an unusual tablet of the Babylonian Gilgameš Epic.” *RA* CI: 59-80.
- 2009 *Babylonian literary texts in the Schøyen Collection*. CUSAS 10. Bethesda, MD: CDL Press.
- 2016a *Mesopotamian incantations and related texts in the Schøyen Collection*. CUSAS 32. Bethesda, MD: CDL Press.
- 2016b “Die Kosmogonie des alten Mesopotamien.” En M. Gindhart, T. Pommerening^{edd}. *Anfang und Ende: vormoderne Szenarien von Weltentstehung und Weltuntergang*. Darmstadt: Philipp von Zabern (7-25, 132-133, 140).
- 2018 “Enkidu and the harlot: another fragment of Old Babylonian Gilgameš.” *ZA* CVIII/1: 10-21.
- George, A. R.; Finkel, I. L.
- 2000 *Wisdom, gods and literature: studies in Assyriology in honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- George, A. R.; al-Rawi, F. N. H.
- 1996 “Tablets from the Sippar library VI: Atra-ḫasīs.” *Iraq* LVIII: 147-190.
- Gladigow, B.

- 1998 "Polytheismus." En H. Cancik, B. Gladigow, K.-H. Kohl^{edd}. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (IV)*. Stuttgart/Berlín/Colonia: Kohlhammer (321-330).
- Goetze, A.
- 1957 "Reseña de CAD H y CAD G." *JCS* XI/3: 79-82.
- 1968 "An Old Babylonian prayer of the divination priest." *JCS* XXII/2: 25-29.
- Gössman, F.
- 1950 *Planetarium Babylonicum oder die sumerisch-babylonisch Stern-Namen*. ŠL 4/2. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Grayson, A. K.; Sollberger, E.
- 1976 "L'insurrection générale contre Narām-Suen." *RA* LXX/2: 103-128.
- Green, M. W.
- 1975 *Eridu in Sumerian literature*. Tesis doctoral (Universidad de Chicago).
- 1978 "The Eridu Lament." *JCS* XXX/3: 127-167.
- Greenwood, K.
- 2011 "A Shuilla: Anu 1." En A. Lenzi^{ed}. *Reading Akkadian prayers and hymns*. ANEM 3. Atlanta: Society of Biblical Literature (217-226).
- Grégoire, J.-P.
- 1981 "Remarques sur quelques noms de fonction et sur l'organisation administrative dans les archives d'Ebla." En L. Cagni^{ed}. *La lingua di Ebla: atti del convegno internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980)*. Nápoles: Istituto Universitario Orientale.
- Groneberg, B.
- 1978/79 "Terminativ- und Lokativadverbialis in altbabylonischen literarischen Texten." *AfO* XXVI: 15-29.
- 1981 "Reseña de M.-J. Seux, *Hymnes et prières*." *WO* XII: 178-183.
- 1986 "Eine Einführungsszene in der altbabylonischen Literatur: Bemerkungen zum persönlichen Gott." En K. Hecker, W. Sommerfeld^{edd}. *Keilschriftliche Literaturen: ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale*. BBVO 6 = CRRAI 32. Berlín: Dietrich Reimer (93-108).
- 1991 "Atramhasis, Tafel II iv-v." En D. Charpin, F. Joannès^{edd}. *Marchands, diplomates et empereurs : études sur la civilisation mésopotamienne offertes*

- à *Paul Garelli*. París: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991 (397-410).
- 2001 “Die Liebebeschwörung MAD V 8 und ihr literarischer Kontext.” *RA* XCV/2: 97-113.
- 2003 “Searching for Akkadian lyrics: from the Old Babylonian to the ‘Liederkatalog’ KAR 158.” *JCS* LV: 55-74.
- Guichard, M.
- 2014 *L’Épopée de Zimrī-līm*. FM 14/Mémoires de *NABU* 16. París: SEPOA.
- Güterbock, H. G.
- 1934 “Historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200.” *ZA* XLII: 1-95.
- Haas, V.
- 1994 *Geschichte der hethitischen Religion*. HdO 15. Leiden/Nueva York/Colonia: Brill.
- Hall, M. G.
- 1985 *A study of the Sumerian moon-god, Nanna/Suen*. Tesis doctoral (Universidad de Pennsylvania).
- Hallo, W. W.
- 2003 “The exaltation of Inanna (1.160).” En W. W. Hallo^{ed}. *The context of Scripture I: canonical compositions from the Biblical world*. Leiden/Boston: Brill (518-522).
- 2010 *The world’s oldest literature: studies in Sumerian belles-lettres*. CHANE 35. Leiden/Boston: Brill.
- Hallo, W. W.; van Dijk, J. J. A.
- 1968 *The exaltation of Inanna*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Hallo, W. W.; Moran, W. L.
- 1979 “The first tablet of the SB Anzu myth.” *JCS* XXXI/2: 65-115.
- Harper, R. F.
- 1904 *The Code of Hammurabi, king of Babylon about 2500 B.C.* Chicago/Londres: The University of Chicago Press/Callaghan & Co./Luzac & Co.

Hasselbach, R.

- 2005 *Sargonic Akkadian: a historical and comparative study of the syllabic texts.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Haul, M.

- 2000 *Das Etana-Epos: ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš.* GAAL 1. Gotinga: Seminar für Keilschriftforschung.
- 2009 *Stele und Legende: Untersuchungen zu den keilschriftlichen Erzählwerken über die Könige von Akkade.* GBAO 4. Gotinga: Universitätsverlag Göttingen.

Healey, J. F.

- 1985 "The Akkadian 'pantheon' list from Ugarit." *SEL* II: 115-125.

Hecker, K.

- 1974 *Untersuchungen zur akkadischen Epik.* AOATS 8. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag.
- 1989 "Akkadische Hymnen und Gebete" En W. Ph. Römer, K. Hecker. *Lieder und Gebete I.* TUAT 2/5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (718-783).
- 2001 "Akkadische Texte". En M. Dietrich, K. Hecker, F. Junge, F. Kammerzell, J. Klinger, I. Kottsieper, O. Loretz, G. Moers, C. Peust, H. Sternberg-el Hotabi, G. Wilhelm. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments: Ergänzungslieferung.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (9-60).
- 2015 "Akkadische Epen." En B. Janowski, D. Schwemer^{edd}. *Weisheitstexte, Mythen und Epen.* TUAT NF 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (74-143).

Heeßel, N. P.

- 2018 "Dating EAE: when was the astrological series Enūma Anu Ellil created?" En C. J. Crisostomo, E. A. Escobar, T. Tanaka, N. Velduis^{edd}. *The scaffolding of our thoughts: essays on Assyriology and the History of Science in honor of Francesca Rochberg.* AMD 13. Leiden/Boston: Brill (253-263).

Hehn, J.

- 1913 *Die biblische und die babylonische Gottesidee: die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte.* Leipzig: J. C. Hinrichs.

Heimpel, W.

- 1994 “Ne-saĝ.” *NABU* 1994/4: 72-73.
- 1997 “Mythologie. A. I.” En *RIA* VIII/7-8: 537-564.
- Heimpel, W.; Salgues, E.
- 2015 “Lugale oder wie Ninurta dem Tigris mehr Wasser schuf.” En K. Volk^{ed.}. *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz (33-67).
- Heinrich, E.
- 1982 *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien: Typologie, Morphologie und Geschichte*. Denkmäler Antiker Architektur 14. Berlin: De Gruyter.
- Helle, S.
- 2019 “Enheduana and the invention of authorship.” *Authorship* VIII/1 (20 pp.) [<https://doi.org/10.21825/aj.v8i1.11486>]
- Hirsch, H.
- 1972 *Untersuchungen zur altassyrischen Religion*. *AfO* Beih. 13/14. Osnabrück: Biblio Verlag [2^a ed.].
- Horowitz, W.
- 2011 *Mesopotamian cosmic geography*. MC 8. Winona Lake, IN: Eisenbrauns [2^a ed.].
- Horowitz, W.; Wasserman, N.
- 1996 “Another Old Babylonian prayer to the gods of the night.” *JCS* XLVIII: 57-60.
- Hrůša, I.
- 2010 *Die akkadische Synonymenliste malku = šarru: Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar*. AOAT 50. Münster: Ugarit-Verlag.
- 2015 *Ancient Mesopotamian religion: a descriptive introduction*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Hruška, B.
- 1969 “Das spätbabylonische Lehrgedicht ‘Inannas Erhöhung’.” *ArOr* XXXVII: 473-522.
- Huber Vulliet, F.
- 2009 “Šara.” En *RIA* XII/1-2: 31a-34a.

Huehnergard, J.

2011 *A grammar of Akkadian*. HSS 45. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Hutter, M.

1999 "Heaven. I-III." En K. van der Toorn, Robert Beeking, Pieter W. van der Horst^{edd}. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden/Boston/Colonia: Brill (2^a ed.) (388a-390a).

Ismail, B. Kh.

2003 "Dādušas Siegesstele IM 95200 aus Ešnunna: Die Inschrift." *BagM* XXXIV: 129-163.

Izre'el, Sh.

2000 "Linguistics and poetics in Old Babylonian literature: mimation and meter in Etana." *JANES* XXVII: 57-68.

2001 *Adapa and the south wind: language has the power of life and death*. MC 10. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Izre'el, Sh.; Cohen, E.

2004 *Literary Old Babylonian*. Múnich: Lincom Europa.

Jacobsen, Th.

1939 *The Sumerian king list*. AS 11. Chicago: The University of Chicago Press.

1943 "Primitive democracy in ancient Mesopotamia." *JNES* II/3: 159-172.

1946a "Sumerian mythology: a review article." *JNES* V/2: 128-152.

1946b "Mesopotamia". En H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen, W. A. Irwin. *The intellectual adventure of ancient man: an essay of speculative thought in the ancient Near East*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press (123-219).

1970 *Toward the image of Tammuz and other essays on Mesopotamian history and culture*. (Ed. W. L. Moran.) HSS 21. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press.

1973 "Notes on Nintur." *Or. NS* XLII:274-298.

1976 *The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

1978/79 "Iphur-Kīshi and his times." *AfO* XVI: 1-14.

- 1981 "The Eridu Genesis." *JBL* C/4: 513-529.
- 1987 *The harps that once... Sumerian poetry in translation*. New Haven, CT/Londres: Yale University Press.
- 1989 "The lil₂ of ^dEn-lil₂." En H. Behrens, D. Loding, M. T. Roth^{edd}. *DUMU-E₂-DUB-BA-A: studies in honor of Åke W. Sjöberg*. OPKF 9. Filadelfia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (267-276).
- 1993 "The descent of Enki." En M. E. Cohen, D. C. Snell, D. B. Weisberg^{edd}. *The tablet and the scroll: Near Eastern studies in honor of William W Hallo*. Bethesda, MD: CDL Press (120-123).
- Jagersma, A. H.
- 2010 *A descriptive grammar of Sumerian*. Tesis doctoral (Universidad de Leiden).
- Jamison, S. W.; Bereton, J. P.
- 2014 *The Rigveda: the earliest religious poetry of India*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- Jastrow, M.
- 1898 *The religion of Babylonia and Assyria*. Boston: The Athenæum Press.
- 1905 *Die Religion Babylonien und Assyriens. Erster Band*. Giessen: J. Riecker.
- Jastrow, M.; Clay, A. T.
- 1920 *An Old Babylonian version of the Gilgamesh Epic on the basis of recently discovered texts*. YOR 4/3. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jean, Ch.-F.
- 1923 *Le milieu biblique avant Jésus-Christ II: la littérature*. París: Paul Geuthner.
- 1931 *La religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin (-2186)*. París: Geuthner.
- Jiménez, E.
- 2017 *The Babylonian disputation poems: with editions of the Series of the poplar, palm and vine, the Series of the spider, and the Story of the poor, forlorn wren*. CHANE 87. Leiden/Boston: Brill.
- Kalla, G.
- 2011 "Sippar. A. I." En *RIA* XII/7-8: 528b-533a.

Kärki, I.

1967 *Die Sprache der sumerischen Königsinschriften der Frühaltbabylonischen Zeit.* StOr 35. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.

1984 “Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften der altbabylonischen Zeit II: Babylon.” *StOr* LV: 37-94.

Katz, D.

2014 “Unterwelt, Unterweltsgottheiten. A. I.” En *RIA* XIV/3-4: 342b-344a.

Keetman, J.

2006 “Wann und warum sprach man im Akkadisch einen Lateralfrikativ?” *UF* XXXVIII: 363-378.

2015 “Reseña de J. W. Lisan, *Cosmogony, theogony and anthropogeny in Sumerian texts.*” *BiOr* LXXII/1-2: 100-106.

2019 “KIŠ.ARAD sumerisch šakkanakkum und šakkanak zu lesen.” *NABU* 2019/1: 8-10.

Keith, A. B.

1925 *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads I.* HOS 31. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kienast, B.

1994 *Glossar zu den altakkadischen Königsinschriften.* (En colaboración con W. Sommerfeld) FAOS 8. Stuttgart: Franz Steiner.

King, L. W.

1896 *Babylonian magic and sorcery, being the prayers of the lifting of the hand.* Londres: Luzac & co.

1900 *The letters and inscriptions of Hammurabi, king of Babylon, about B.C. 2200, to which are added a series of letters of other kings of the First Dynasty of Babylon II: Babylonian texts, continued.* Londres: Luzac & co.

Kinnier Wilson, J. V.

1985 *The legend of Etana: a new edition.* Warminster: Aris & Phillips.

Klein, J.

1990 “Šulgi and Išmedagan: originality and dependence in Sumerian royal hymnology.” En J. Klein, A. Skaist^{edd}. *Bar-Ilan studies in Assyriology dedicated to Pinḥas Artzi.* Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

1993 “The coronation and consecration of Šulgi in the Ekur (Šulgi G).” En M. Cogan, I. Eph’al^{edd}. *Ah Assyria... Studies in Assyrian history and ancient Near Eastern historiography presented to Hayim Tadmor*. Scripta Hierosolymitana 33. Jerusalén: Magnes Press.

2001a “Nippur. A. I.” En *RIA* IX/7-8: 532b-539a.

2001b “The genealogy of Nanna-Suen and its historical background.” En T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Michalowski^{edd}. *Historiography in the cuneiform world*. CRRAI 45/1. Bethesda: CDL Press.

Klíma, J.

1951 “Einige Bemerkungen zur Bedeutung der «nichtjuristischen» Bestandteile der altbabylonischen Gesetzeswerke.” *JJP* V: 161-186.

Köcher, F.

1949 *Beschwörungen gegen die Dämonin Lamštu*. Tesis doctoral (Universidad de Berlín). [<http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:A42WXPZ4>]

Komoróczy, G.

1973 “The separation of sky and earth: the *Cycle of Kumarbi* and the myths of cosmogony in Mesopotamia.” *AcAnt* XXI: 21-45.

van Koppen, F.

2011 “The scribe of the Flood story and his circle.” En K. Radner, E. Robson^{edd}. *The Oxford handbook of cuneiform culture*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press (140-166).

Kottsieper, I.

1997 “El – ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexte im 1. Jtsd.v.Chr.” En R. Albertz, S. Otto^{edd}. *Religion und Gesellschaft: Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients*. AOAT 248. Münster: Ugarit-Verlag (25-74).

Kramer, S. N.

1944 *Sumerian mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third millennium B.C.* MAPS 26. Philadelphia: The American Philosophical Society.

1948 “Reseña de H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen, W. A. Irwin. *The intellectual adventure of ancient man*.” *JCS* II/1: 39-70.

1969 “Sumerian myths and epic tales.” En J. B. Pritchard^{ed}. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press (3^a ed.) (37-59).

Kramer, S. N.; Bernhardt, I.

1959/60 “Enki und die Weltordnung; ein sumerischer Keilschrift-Text über die ‚Lehre von der Welt‘ in der Hilprecht-Sammlung und im University Museum of Pennsylvania.” *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena* IX: 231-256.

Kraus, F. R.

1948/52 “Codex Hammu-rabi IV 32-44.” *WZKM* LI: 173-177.

Krebernik, M.

1986 “Die Götterlisten aus Fāra.” *ZA* LXXVI/2: 161-204.

1994 “Zur Einleitung der zà-me-Hymnen aus Tell Abū Šalābīḥ.” En P. Calmeyer, K. Hecker, L. Jakob-Rost, C. B. F. Walker^{edd}. *Beiträge zur Altorientalischen Archäologie und Altertumskunde: Festschrift für Barthel Hrouda zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz (151-157).

1997 “Muttergöttin. A. I.” En *RIA* VIII/7-8: 502-516.

1998 “Die Texte aus Fāra und Tell Abū Šalābīḥ.” En J. Bauer, R. K. Englund, M. Krebernik. *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdinastische Zeit*. OBO 160/1. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht (235-427).

2000/2001 “Ninlil.” En *RIA* IX/5-6, 7-8: 452b-461a.

2003/04 “Altbabylonische Hymnen an die Muttergöttin.” *AfO* L: 11-20.

2012 *Götter und Mythen des alten Orients*. München: C. H. Beck.

2014 “Uraš. A.” En *RIA* XIV/5-6: 401-406.

Krul, J.

2018 *The revival of the Anu cult and the nocturnal fire ceremony at Late Babylonian Uruk*. CHANE 95. Leiden/Boston: Brill.

Kvanvig, H. S.

2011 *Primeval history: Babylonian, Biblical, and Enochic. An intertextual readign*. JSJ 149. Leiden/Boston: Brill.

Labat, R.

- 1970 "Les grands textes de la pensée babylonienne." En R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra. *Les religions du Proche-Orient asiatique : textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. París: Fayard-Denoël, 1970 (1-349).

Lambert, W. G.

- 1969 "Göttergenealogie." En *RIA* III/6: 469-470.
- 1971a "Götterlisten." En *RIA* III/7: 473-479.
- 1971b "Gott. B." En *RIA* III/7: 543b-546a.
- 1973 "Studies in Nergal." *BiOr* XXX/5-6: 355-363.
- 1974 "Der Mythos im Alten Mesopotamien, sein Werden und Vergehen." *ZRGG* XXVI/1: 1-16.
- 1976 "Reseña de Biggs, OIP 99." *BSOAS* 39.2: 428-432.
- 1980a "Kišar, Kišargal." En *RIA* V/7-8: 620a.
- 1980b "Line 10 of the Old Babylonian Etana legend." *JCS* XXXII/2: 81-85.
- 1981a "Kosmogonie." En *RIA* VI/3-4: 218b-222a.
- 1981b "Studies in UD.GAL.NUN." *OrAn* XX/2: 81-97.
- 1986a "Ninurta mythology in the Babylonian Epic of Creation." En K. Hecker, W. Sommerfeld^{edd}. *Keilschriftliche Literaturen*. BBVO 6/CRRAI 32. Berlín: Reimer (55-60).
- 1986b "Narām-Sîn of Ešnunna or Akkad?" *JAOS* CVI/4: 793-795.
- 2008 "Mesopotamian creation stories." En M. J. Geller, M. Schipper^{edd}. *Imagining creation*. Leiden/Boston: Brill (15-59).
- 2013 *Babylonian creation myths*. MC 16. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- 2016 *Ancient Mesopotamian religion and mythology*. (Ed. A. R. George, T. M. Oshima) ORA 15. Tubinga: Mohr Siebeck.

Lambert, W. G.; Millard, A. R.

- 1969 *Atra-ḫasīs: the Babylonian story of the flood*. Oxford: Oxford University Press.

Landsberger, B.

- 1958 "Corrections to the article, 'An Old Babylonian charm against *merḥu*'." *JNES* XVII/1: 56-58.

Landsberger, B.; Jacobsen, Th.

- 1955 “An Old Babylonian charm against *merḥu*.” *JNES* XIV/1: 14-21.
- Landsberger, B.; Kinnier Wilson, J. V.
- 1961 “The fifth tablet of *Enuma eliš*.” *JNES* XX/3: 154-179.
- Langdon, S.
- 1917 *The Epic of Gilgamesh*. PBS 10/3. Filadelfia: The University Museum.
- 1931 “The legend of Etana and the eagle, or the epical poem «The city they hated».” *Babyloniaca* XII: 1-56.
- Lapinkivi, P.
- 2010 *The Neo-Assyrian myth of Ištar’s descent and resurrection*. SAACT 6. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Laroche, E.
- 1968 “Documents en langue hourrite provenant de Ras Shamra.” En J. Nougayrol, E. Laroche, Ch. Virolleaud, C. F. A. Schaeffer. *Ugaritica V : nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d’Ugarit ; commentaires des textes historiques (première partie)*. Paris: Geuthner (447-544).
- Latte, K.
- 1960 *Römische Religionsgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Lenzi, A.
- 2011a *Reading Akkadian prayers and hymns*. ANEM 3. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- 2011b “An OB royal hymn to Ishtar.” En A. Lenzi^{ed}. *Reading Akkadian prayers and hymns*. ANEM 3. Atlanta: Society of Biblical Literature (111-130).
- Linssen, M. J. H.
- 2003 *The cults of Uruk and Babylon: the temple ritual texts as evidence for Hellenistic cult practice*. CM 25. Leiden: Brill/Styx.
- Lisman, J. W.
- 2013 *Cosmogony, theogony and anthropogeny in Sumerian texts*. AOAT 409. Münster: Ugarit-Verlag.
- Litke, R. L.

- 1998 *A reconstruction of the Assyro-Babylonian god-lists An: ^dA-nu-um and An: Anu ša amēli*. TBC 3. New Haven, CT: Yale Babylonian Collection.

Ludwig, M.-C.

- 2006 “‘Enki in Nippur’: Ein bislang unidentifiziertes, mythologisches Fragment.” *JCS* LVIII: 27-38.
- 2009 *Literarische Texte aus Ur: Kollationen und Kommentare zu UET 6/1-2. UAVA 9*. Berlín: De Gruyter.

Maisels, Ch. K.

- 1993 *The Near East: archaeology in the ‘cradle of civilization’*. Londres/Nueva York: Routledge.

Marchesi, G.

- 2006a *Lumma in the onomasticon and literature of ancient Mesopotamia*. HANES 10. Padua: Sargon.
- 2006b “Statue regali, sovrani e templi del protodinastico: i dati epigrafici e testuali.” En N. Marchetti. *La statuaria regale nella Mesopotamia protodinastica*. Roma: Bardi (205-271).

Marchesi, G.; Marchetti, N.

- 2011 *Royal statuary of Early Dynastic Mesopotamia*. MC 14. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Maul, S. M.

- 1991 “Reseña de O. R. Gurney, OECT 11.” *BiOr* XLVIII/5-6: 852-860.
- 2004 “Die ‘Lösung vom Bann’: Überlegungen zu alorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst.” En H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol^{edd}. *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*. SAM 27. Leiden/Boston: Brill (79-95).

Mayer, W. R.

- 2003 “Akkadische Lexikographie: CAD R.” *Or. NS* LXXII/2: 231-242.

Mayer, W. R.; Sallaberger, W.

- 2003 “Opfer. A. I.” En *RIA* X/1-2: 93b-102b.

Michalowski, P.

- 1980 “New sources concerning the reign of Naram-Sin.” *JCS* XXXII/: 233-246.

- 2001 "Nisaba. A." En *RIA* IX/7-8: 575b-579b.
- 2010 "Maybe epic: the origins and reception of Sumerian heroic poetry." En D. Konstan, K. A. Raaflaub^{edd}. *Epic and history*. Malden, MA: Wiley-Blackwell (7-25).
- Miglus, P. A.
- 2013 "Tempel. B. I." En *RIA* XIII/7-8 (530b-576a).
- Mittermayer, C.
- 2006 *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. OBO Sonderband. Friburgo/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moran, W. L.
- 1971 "Reseña de W. G. Lambert y A. Millard, *Atra-ḫasīs*." *Biblica* LII/1: 51-61.
- 1975 "Notes brèves 3." *RA* LXIX/2: 191.
- 1988 "Notes on Anzu." *AfO* XXXV: 24-29.
- Neumann, H.
- 1981 "Eine Inschrift des Königs Lugalkisalsi (VA 4855)." *AoF* VIII: 75-82.
- Nötscher, F.
- 1938 "Enlil." En *RIA* II: 382b-387a.
- Nougayrol, J.
- 1951 "Le prologue du Code hammourabien d'après une tablette inédite du Louvre." *RA* LV/2: 67-79.
- 1952 "Ningirsu vainqueur de Zû." *RA* XLVI/2: 87-97.
- 1968 "Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit." En J. Nougayrol, E. Laroche, Ch. Virolleaud, C. F. A. Schaeffer. *Ugaritica V : nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit ; commentaires des textes historiques (première partie)*. Paris: Geuthner (1-446).
- Novotny, J. R.
- 2001 *The Standard Babylonian Etana epic: cuneiform text, transliteration, score, glossary, indices and sign list*. SAACT 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Oppenheim, A. L.

1943 “Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*.” *JAOS* LXIII/ 1: 31-34.

1974 “A Babylonian diviner’s manual.” *JNES* XXXIII/2: 197-220.

Oshima, T.

2011 *Babylonian prayers to Marduk*. ORA 7. Tübingen: Mohr Siebeck.

Paffrath, Th.

1913 *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen*. SSGKA 6/5-6. Paderborn: Schöningh.

Paulus, S.

2014 *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit, untersucht unter besonderer Berücksichtigung gesellschafts- und rechtshistorischer Fragestellungen*. AOAT 51. Münster: Ugarit-Verlag.

Peterson, J.

2009 *Godlists from Old Babylonian Nippur in the University Museum, Philadelphia*. AOAT 362. Münster: Ugarit-Verlag.

2011 *Sumerian literary fragments in the University Museum, Philadelphia*. BPOA 9. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Pettinato, G.

1968 “Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut: Die erste Tafel des Atramḫasīs-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe.” *Or. NS* XXXVII/2 : 165-200.

1971 *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag.

Pezzoli-Olgati, D.

2002 *Immagini urbane: interpretazioni religiose della città antica*. Friburgo/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.

Pientka-Hinz, R.

2013 “Als die Götter Mensch waren: die altorientalische Sintfluterzählung.” En S. Franke^{ed}. *Als die Götter Mensch waren: eine Anthologie altorientalischer Literatur*. Darmstadt: Philipp von Zabern (10-38, 115-116).

Pinches, Th. G.

1906 *The religion of Babylonia and Assyria*. Londres: Archibald Constable & Co.

Pirazzoli-t'Serstevens, M.

2009 “Death and the dead: practices and images in the Qin and Han.” En J. Lagerwey, M. Kalinowski^{edd}. *Early Chinese religion, part one: Shang through Han (1250BC-220AD)*. HdO China 21.1. Leiden/Boston: Brill (949-1026).

Poebel, A.

1914 *Historical texts*. PBS 4/1. Filadelfia: The University Museum.

1947 *Miscellaneous studies*. AS 14. Chicago: The University of Chicago Press.

Ponoyatov, S. V.

2013 “A ritual for a flourishing bordello.” *BiOr* LXX/3-4: 285-309.

Pope, M. H.

1955 *El in the Ugaritic texts*. VTS 2. Leiden: Brill.

Pope, M. H.; Röllig, W.

1965 “Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier.” En H. W. Haussig^{ed}. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. Wörterbuch der Mythologie 1. Stuttgart: Klett (217-312).

Potts, T.

2001 “Reading the Sargonic ‘historical-literary’ tradition: is there a middle course? (Thoughts on *The great revolt against Naram-Sin*)” En T. Abusch, P.-A. Beaulieu, J. Huehnergard, P. Machinist, P. Steinkeller^{edd}. *Historiography in the cuneiform world*. CRRAI 45/1. Bethesda, MD: CDL Press.

Prechel, D.

1996 *Die Göttin Išhara: Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte*. ALASPM 11. Münster: Ugarit-Verlag.

de Racheziltz, I.; Rybatzki, V.

2010 *Introduction to Altaic philology: Turkic, Mongolian, Manchu*. HdO (Central Asia) 20. Leiden/Boston: Brill.

al-Rawi, F. N. H.

- 1992 “A new hymn to Marduk from Sippar.” *RA* LXXXVI/1: 79-83.
- Rawlinson, H. R.
- 1852 *Outline of the history of Assyria, as collected from the inscriptions discovered by Austen Henry Layard, Esq. in the ruins of Nineveh.* Londres: John W. Parker & Son.
- Reiner, E.
- 1973a “The location of Anšan.” *RA* LXVII/1: 57-62.
- 1973b “New cases of morphophonemic spellings.” *Or. NS* XLII: 35-39.
- Reisman, D.
- 1973 “Iddin-Dagan’s sacred marriage hymn.” *JCS* XXV/4: 185-202.
- Richter, Th.
- 2004 *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit.* AOAT 257. Münster: Ugarit-Verlag (2^a ed.).
- Rochberg, F.
- 1987 *Language, literature, and history: philological and historical studies presented to Erica Reiner.* New Haven, CT: The American Oriental Society.
- Röllig, W.
- 1999 “Baal-Shamem.” En K. van der Toorn, Robert Beeking, Pieter W. van der Horst^{edd}. *Dictionary of deities and demons in the Bible.* Leiden/Boston/Colonia: Brill (2^a ed.) (149b-151b)
- Römer, W. H. Ph.
- 1965 *Sumerische „Königshymnen“ der Isin-Zeit.* Leiden: Brill.
- 1967 “Studien zu altbabylonischen hymnisch-epischen Texten: Ein *kummu*-Lied auf Adad (CT 15, 3-4).” En D. O. Edzard^{ed}. *Heidelberger Studien zum Alten Orient: Adam Falkenstein zum 60. Geburtstag.* Wiesbaden: Harrassowitz (185-199).
- 1968 “„Königshymnen“ der Isinzeit und Königsinvestitur.” *ZDMG Supp.* I/1: 130-147.
- 1969a “Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas.” *Or. NS* XXXVIII/1: 97-114.

- 1969b “Religion of ancient Mesopotamia.” En C. J. Bleeker, G. Widengren^{edd}. *Historia religionum: handbook for the history of religions I: Religions of the past*. Leiden: Brill (115-194).
- 1993 *Mythen und Epen I*. TUAT 3/3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- 2001 *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache*. AOAT 276. Münster: Ugarit-Verlag.
- 2010 *Die Zylinderinschriften von Gudea*. AOAT 376. Münster: Ugarit-Verlag.

Roth, M. T.

- 1995 *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. WAW 6. Atlanta: Scholars Press.

Roux, J.-P.

- 1956a “Tängri : essai sur le ciel=dieu des peuples altaïques. (I)” *RHR* CXLIX/1: 49-82.
- 1956b “Tängri : essai sur le ciel=dieu des peuples altaïques. (II)” *RHR* CXLIX/2: 197-230.
- 1956c “Tängri : essai sur le ciel=dieu des peuples altaïques. (III)” *RHR* L/1: 27-54.
- 1956d “Tängri : essai sur le ciel=dieu des peuples altaïques. (IV)” *RHR* L/2: 173-212.
- 1999 “Die alttürkische Mythologie.” En E. Schmalzriedt, H. W. Haussig^{edd}. *Götter und Mythen in Zentralasien und Nerdeurasien*. Wörterbuch der Mythologie 7/1. Stuttgart: Klett-Cotta (173-278).

Rubio, G.

- 2006 “Šulgi and the death of Sumerian.” En P. Michalowski, N. Veldhuis^{edd}. *Approaches to Sumerian literature: studies in honour of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*. CM 35. Leiden/Boston: Brill (167-179).
- 2011 “Gods and scholars: mapping the pantheon in early Mesopotamia.” En B. Pongratz-Leisten^{ed}. *Reconsidering the concept of revolutionary monotheism*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (93-118).
- 2013 “Time before time: primeval narratives in early Mesopotamian literature.” En Ll. Feliu Mateu, J. Llop Raduà, A. Millet Albà, J. Sanmartín Ascaso^{edd}. *Time and history in the ancient Near East*. CRRAl 56. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (3-17).
- 2016 “The inventions of Sumerian: literature and the artifacts of identity.” En K. Ryholt, G. Barjamovic^{edd}. *Problems of canonicity and identity formation in*

ancient Egypt and Mesopotamia. Copenhagen: Museum Tusculanum Press (231-257).

Saggs, H. W. F.

1986 “Additions to Anzu.” *AfO* XXXIII: 1-29.

Sallaberger, W.

1997 “Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel.” En G. Wilhelm^{ed}. *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerein und Verlag (147-168).

2004a “Pantheon. A. I.” En *RIA* X/3-4: 294b-308a.

2004b “Das Ende des Sumerischen: Tod und Nachleben einer altmesopotamischen Sprache.” En P. Schrijver, P.-A. Mumm^{edd}. *Sprachtod und Sprachgeburt*. Brema: Hempen: (108-140).

2006 “Konstanz und Neuerung in der Religion Mesopotamiens.” En A. Wagner^{ed}. *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. ZAW Beiheft 364. Berlín: De Gruyter (171-182).

2013 “Tempel. A. I. a.” En *RIA* XIII/7-8: 519b-524b.

2019 “Das göttliche Wesen des Kosmos: Zum Sitz im Leben von Weltentstehungsmotiven im frühen Mesopotamien.” En R. A: Díaz Hernández, M. C. Flossmann-Schütze, F. Hoffmann^{edd}. *Antike Kosmogonien: Beiträge zum internationalen Workshop vom 28.-30. Januar 2016*. Tuna el-Gebel 9. Vaterstetten: Patrick Brose (93-107).

2020 “Zur Genese der mesopotamischen Götterwelt: Eine Auseinandersetzung mit Thorkild Jacobsens *central concerns*.” En J. Baldwin, J. Matuszak^{edd}. *mu-zu an-za₃-še₃ kur-ur₂-še₃ he₂-ġál₂: Altorientalische Studien zu ehren von Konrad Volk*. Dubsar 17. Münster: Zaphon (391-412).

Sallaberger, W.; Volk, K.; Zgoll, A.

2003 *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Klaus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Sayce, A. H.

1887 *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*. Hibbert Lectures, 1887. Londres: Williams & Norgate.

Scheil, V.

- 1902 *Textes élamites-sémitiques: deuxième série accompagnée de planches hors texte*. MDP 4. París: E. Leroux.
- 1938 “Fragments de la legend du dieu Zû (redaction susienne).” *RA* XXXV/1: 14-25.
- Schneider, T. J.
- 2011 *An introduction to ancient Mesopotamian religion*. Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans.
- von Schroeder, L.
- 1914 *Arische Religion. I: Einleitung. Das altarische Himmels-gott. Das höchste gute Wesen*. Leipzig: H. Haessel.
- Schwemer, D.
- 2001 *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2016 “Wettergott(heiten). A.” En *RIA* XV/1-2: 69b-91a.
- Scurlock, J. A.
- 2001/02 “Reseña de J. C. Fincke. *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen*.” *AfO* XLVIII/XLIX: 242a-244a.
- Scurlock, J. A.; Andersen, B. R.
- 2005 *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine: ancient sources, translations, and modern medical analyses*. Urbana, IL/Chicago: University of Illinois Press.
- Seebold, E.
- 1991 “Der Himmel, der Tag und die Götter bei den Indogermanen.” *Historische Sprachforschungen* CIV: 29-45.
- Selz, G. J.
- 1989 “Nissaba(k): ‚Die Herrin der Getreidezuteilungen‘.” En H. Behrens, D. Loding, M. T. Roth^{edd}. *DUMU-E₂-DUB-BA-A: studies in honor of Åke W. Sjöberg*. OPKF 9. Filadelfia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (491-497).
- 1990 “Studies in early syncretism: the development of the pantheon in Lagaš. Examples for inner-Sumerian sycretism.” *ASJ* XII: 111-142.

- 1992 “Enlil und Nippur nach prä-sargonischen Quellen.” En M. de Jong Ellis^{ed}. *Nippur at the centennial: papers read at the 35^e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988*. CRRAI 35. OPKF 14. Filadelfia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund (189-225).
- 1995 *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. OPKF 13. Filadelfia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund.
- 1998 “Die Etana-Erzählung: Ursprung und Tradition eines der ältesten epischen Texte in einer semitischen Sprache.” *ASJ* 20: 135-179.
- 2000 “Five divine ladies: thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the origin of the title ‘Queen of Heaven’.” *Nin* I: 29-62.
- 2004 “‘Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung!’ Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle von *microstoria* und *longue durée*.” En Ch. Sigrist^{ed}. *Macht und Herrschaft*. AOAT 316. Münster: Ugarit-Verlag (157-214).
- 2011 “Stadtgott.” En *RIA* XIII/1-2: 75b-78b.
- 2016 “Who is a god? A note on the evolution of the divine classifiers in a multilingual environment.” En P. Corò, E. Devecchi, N. De Zorzi, M. Maiocchi^{edd}. *Libiamo ne’ lieti calici: Ancient Near Eastern studies presented to Lucio Milano on the occasion of his 65th birthday by pupils, colleagues and Friends*. AOAT 436. Münster: Ugarit-Verlag (605-614).

Seminara, S.

- 2001 *La traduzione accadica del Lugal-e: la tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue regole*. MVS 8. Roma: Dipartimento di Studi Orientali, Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

Seri, A.

- 2012 “The role of creation in Enūma eliš.” *JANER* XII/1: 4-29.

Seux, M.-J.

- 1967 *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris: Latouzwjy et Ané.
- 1969 “Notes brèves 5.” *RA* LXIII/1: 95.
- 1976 *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d’Assyrie : introduction, traduction et notes*. LAPO 8. Paris: Cerf.
- 1979 “Reseña de H. Wohlstein, *The sky-god An-Anu*.” *BiOr* XXXVI/3-4: 185.
- 1980/81 “Königtum.” En *RIA* VI/1-2: 140b-VI/3-4: 173a.

- 1989 "Hymnes et prières aux dieux de Mésopotamie. B- Textes akkadiens." En A. Barucq, J.-M. Durand, J.-M. de Tarragon, L. Christmann-Franck, M.-J. Seux. *Prières de l'Ancien Orient*. Cahiers Évangile supp. 27. Paris: Cerf (12-39).
- Shaffer, A.
- 1963 *Sumerian sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš*. Tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania.
- Shehata, D.
- 2001 *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḫasīs-Mythos* Inūma ilū awīlum. GAAL 3. Gotinga: Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen.
- 2009 *Musiker und ihr vokales Repertoire: Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*. GBAO 3. Gotinga: Universitätsverlag Göttingen.
- Sievers, E.
- 1929 "Beiträge zur babylonischen Metrik." ZA XXXVIII/1-2: 1-38.
- Sjöberg, Å. W.
- 1960 *Der Mondgott Nann-Suen in der sumerischen Überlieferung. I. Teil: Texte*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- 1967 "Zu einigen Verwandtschaftsbezeichnungen im Sumerischen." En *Heidelberger Studien zum Alten Orient: Adam Falkenstein zum 17. September 1966*. HSAO 1: Wiesbaden: Harrassowitz (201-231).
- 1973a "Two prayers for king Samsuiluna of Babylon." JAOS XCIII/4: 544-547.
- 1973b "Miscellaneous Sumerian hymns." ZA LXIII/1: 1-55.
- 1974/75 "Miscellaneous Sumerian texts, I." OrSuec XXIII/XXIV: 159-181.
- 1975a "Three hymns to the god Ninḡišzida." StOr XLVI: 301-322.
- 1975b "in-nin šà-gur₄-ra: a hymn to the goddess Inanna by the en-priestess Enḫeduanna." ZA LXV/2: 161-253.
- 1977a "Miscellaneous Sumerian texts, II." JCS XXIX/1: 3-45.
- 1977b "A blessing of king Urnirurta." En: M. de Jong Ellis^{ed}. *Essays on the ancient Near East in memory of Jacob Joel Finkelstein*. Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19. Hamden, CT: Archon Books (189-195).

- 1984-92 *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*. Filadelfia: The Babylonian Section of the University Museum.
- 1988 "A hymn to Inanna and her self-praise." *JCS* XL/2: 165-186.
- 2002 "In the beginning." En T. Abusch^{ed}. *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake: Eisenbrauns (229-247).
- Smith, G.
- 1876 *The Chaldean account of Genesis, containing the description of the creation, the fall of man, the deluge, the tower of Babel, the times of the Patriarchs, and Nimrod: Babylonian fables, and legends of the gods; from the cuneiform inscriptions*. Londres: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington.
- Smith, M.; Pitard, W. T.
- 2009 *The Ugaritic Baal cycle. II: Introduction with text, translation and commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*. VTS 114. Leiden/Boston: Brill.
- Smith, S.
- 1928 "Assyriological notes." *JRAS* 1928/4: 849-875.
- von Soden, W.
- 1931 "Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen. (I)" *ZA* XL/2: 163-227.
- 1938 "Altbabylonische Dialektdichtungen." *ZA* XLIV/1: 26-44.
- 1953 "Akkadische Hymnen und Gebete. (&) Anmerkungen: Akkadische Hymnen und Gebete." En A. Falkenstein, W. von Soden. *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich/Stuttgart: Artemis (233-354, 380-407).
- 1954 "Eine altbabylonische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum." *Or. NS* XXIII/4: 337-344.
- 1956 "Eine altassyrische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum." *Or. NS* XXV/2: 141-148.
- 1958 "Akkadische Gebete an Göttinnen." *RA* LII/2: 131-136.
- 1958-81 *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 1960 "Status Rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen." *JNES* XIX/2: 163-171.

- 1961 “Reseña de H. H. Figulla, CT 42.” *BiOr* XVIII/1-2: 71a-73a.
- 1977 “Reseña de M.-J. Seux, *Hymnes et prières*.” *ZA* LXVII/2: 279-284.
- 1978 “Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḫasīs-Mythus: ‚Haupttext‘ und Parallelversionen.” *ZA* LVXIII: 50-94.
- 1981 “Untersuchungen zur babylonischen Metrik, Teil I.” *ZA* LXXI/2: 161-204.
- 1989 “Zu den altbabylonischen Hymnus an Anmartu und Ašratum mit Verheissungen an Rīm-Sîn.” *NABU* 1989/4: 78 n° 105.
- 1989/90 “Reseña de O. R. Gurney, OECT 11.” *AfO* XXXVI-XXXVII: 118-120.
- 1994 “Der altbabylonische Atramchasis-Mythos.” En K. Hecker, W. G. Lambert, G. G. W. Müller, W. von Soden, A. Ünal. *Mythen und Epen II*. TUAT 3/4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (612-645).
- 1995 *Grundriss der akkadischen Grammatik*. AnOr 33. Roma: Pontificio Istituto Biblico (3ª ed. en colaboración con W. R. Mayer).
- von Soden, W.; Röllig, W.
- 1991 *Das akkadische Syllabar*. AnOr 42. Roma: Pontificio Istituto Biblico (4ª ed.).
- Sommerfeld, W.
- 1982 *Der Aufstieg Marduks: die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.* AOAT 213. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag.
- 1989 “Marduk. A. I.” En *RIA* VII/5-6: 360a-370a.
- Speiser, E. A.
- 1969 “Akkadian myths and epics.” En: J. B. Pritchard^{ed}. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press (3ª ed.) (60-119).
- Starr, I.
- 1983 *The rituals of the diviner*. BiMes 12. Malibú: Undena.
- Steible, H.
- 1975 *Rīmsîn, mein König: Drei kultische Texte aus Ur mit der Schlussdoxologie* ^dri-im-^dsîn lugal-mu. FAOS 1. Wiesbaden: Franz Steiner.

1982 *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften II: Kommentar zu den Inschriften aus ‚Lagaš‘; Inschriften ausserhalb von ‚Lagaš‘*. FAOS 5/2. Wiesbaden: Franz Steiner.

2001 “Legitimation von Herrschaft im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chrs.” En G. Dux, F. Welz^{edd}. *Moral und Recht im Diskurs der Moderne: Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*. Theorie des sozialen und kulturellen Wandels 2. Wiesbaden: Springer Fachmedien (67-91).

Steinkeller, P.

1999 “On rulers, priests, and sacred marriage: tracing the evolution of early Sumerian kingship.” En K. Watanabe^{ed}. *Priests and officials in the ancient Near East*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter (103-137).

2003a “The question of Lugalzagesi’s origins.” En G. J. Selz^{ed}. *Festschrift für Burkhard Kienast zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen*. AOAT 274. Münster: Ugarit-Verlag (621-637).

2003b “An Ur III manuscript of the Sumerian King List.” En W. Sallaberger, K. Volk, A. Zgoll^{edd}. *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Klaus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz (267-292).

2005 “Of stars and men: the conceptual and mythological setup of Babylonian extispicy.” En A. Giamto^{ed}. *Biblical and Oriental essays in memory of William L. Moran*. Roma: Pontificio Istituto Biblico (11-47).

2007 “On sand dunes, mountain ranges, and mountain peaks” En M. T. Roth, W. Farber, M. W. Stolper^{edd}. *Studies presented to Robert D. Biggs. June 4, 2004*. AS 27. Chicago, IL: The Oriental Institute of the University of Chicago (219-232).

2013a “How did Šulgi and Išbi-Erra ascend to heaven?” En D. S. Vanderhooft, A. Winitzer^{edd}. *Literature as politics, politics as literature: essays on the ancient Near East in honor of Peter Machinist*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (459-478).

2013b “An archaic ‘prisoner plaque’ from Kiš.” RA CVII: 131-157.

Stephens, F. J.

1969 “Sumero-Akkadian hymns and prayers.” En J. B. Pritchard^{ed}. *Ancient Near Eastern text relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press [3^a ed.] (383-392).

Stol, M.

- 1987 "Two Old Babylonian literary texts." En F. Rochbert-Halton^{ed}. *Language, literature and history. Festschrift Erica Reiner*. AOS 67. New Haven, CT: Yale University Press.
- 1998 "Nanaja." En *RIA* IX/1-2: 146b-151a.
- 2001 "Nippur. A. II." En *RIA* IX/7-8: 539a-544a.
- Streck, M. P.
- 2001 "Nusku." En *RIA* IX/7-8: 629b-633a.
- 2002 "Die Prologe der sumerischen Epen." *Or.* NS LXXI/3: 189-266.
- 2003 "Orthographie. B." En *RIA* X/1-2: 137b-140b.
- 2006 "Sibilants in the Old Babylonian texts of Hammurapi and of the governors in Qaṭṭunān." En G. Deutscher, N. J. C. Kouwenberg^{edd}. *The Akkadian language in its Semitic context: studies in the Akkadian of the third and second millennium BC*. PIHANS 106. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (215-251).
- 2009 "Notes on the Old Babylonian epics of Anzu and Etana." *JAOS* CXXIX/3: 477-486.
- 2012 "tartāmu 'mutual love', the noun pattern *taPtaRS* in Akkadian and the classification of Eblaite." En C. Mittermayer, S. Ecklin^{edd}. *Altorientalische studien zu Ehren von Pascal Attinger. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃*. OBO 256. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (353-357).
- 2013 "Die Ischtarhymne des Ammiditana" En S. Franke^{ed}. *Als die Götter Mensch waren: eine Anthologie altorientalischer Literatur*. Darmstadt: Philipp von Zabern (73-76, 119).
- Streck, M. P.; Wasserman, N.
- 2012 "More light on Nanāya." *ZA* CII/2: 183-201.
- Such-Gutiérrez, M.
- 2003 *Beiträge zum Pantheon von Nippur im 3. Jahrtausend (I)*. MVS 9/1. Roma: Herder.
- 2005/06 "Untersuchungen zum Pantheon von Adab im 3. Jt." *AfO* LI: 1-44.
- Szarzyńska, K.
- 1992 "Names of temples in the archaic texts from Uruk." *ASJ* XIV:269-287.

- 1993 “Offerings for the goddess Inana in archaic Uruk.” *RA* LXXXVII/1: 7-28.
- Tallqvist, K.
- 1934 *Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt*. StOr 4. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.
- 1938 *Akkadische Götterepitheta*. StOr 7. Helsinki/Leipzig: Akateeminen Kirjakauppa/Harrasowitz.
- Thureau-Dangin, F.
- 1925 “Un hymne à Ištar de la haute époque Babylonienne.” *RA* XXII/4: 169-177.
- Tigay, J. H.
- 1982 *The evolution of the Gilgamesh Epic*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Tinney, S. J.
- 1995a “A new look at Naram-Sin and the ‘Great Rebellion’.” *JCS* XLVII: 1-14.
- 1995b “On the poetry for king Išme-Dagan.” *OLZ* XC/1: 5-24.
- 2000 “Notes on Sumerian sexual lyric.” *JNES* LIX/1: 23-30.
- 2011 “Tablets of schools and scholars: a portrait of the Old Babylonian corpus.” En K. Radner, E. Robson^{edd}. *The Oxford handbook of cuneiform culture*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press (577-596).
- Tournay, R. J.; Shaffer, A.
- 2003 *L'Épopée de Gilgamesh*. París: Cerf [ed. or. 1994].
- Vanstiphout, H.
- 1990 “The Mesopotamian debate poems: a general presentation (part I).” *ASJ* XII: 271-318.
- 2003 “Disputations.” En W. W. Hallo^{ed}. *The context of Scripture I: canonical compositions from the Biblical world*. Leiden/Boston: Brill (575-588).
- Vega Prieto, Ó.
- 2018 “Precisiones sobre las «hijas de Anu».” *AuOr* XXXVI/1: 147-166.
- Veldhuis, N.
- 1993 “The fly, the worm, and the chain: Old Babylonian chain incantations.” *OLP* XXIV: 41-64.

- 1999 "The poetry of magic." En T. Abusch, K. van der Toorn^{edd}. *Mesopotamian magic: textual, historical and interpretative perspectives*. AMD 1. Groninga: Styx (35-48).
- 2004 *Religion, literature, and scholarship: the Sumerian composition Nanše and the birds, with a catalogue of Sumerian bird names*. CM 22. Leiden/Boston: Brill/Styx.
- 2008 "Kurigalzu's statue inscription." *JCS* LX: 25-51.
- Verderame, L.
- 2002 *Le tavole I-VI della serie astrologica Enūma Anu Enlil*. NSAM 2. Messina: Dipartimento di Scienze dell'Antichità.
- Vértes, E.
- 1999 "Die Mythologie der Uralier Sibiriens." En Ed. Schmalzriedt, H. W. Haussig^{edd}. *Götter und Mythen in Zentralasien und Nordeurasien*. Wörterbuch der Mythologie 7/1. Stuttgart: Klett-Cotta (387-700).
- Vogelzang, M. E.
- 1986 "Kill Anzu! On a point of literary evolution." En K. Hecker, W. Sommerfeld^{edd}. *Keilschriftliche Literaturen*. BBVO 6/CRRAI 32. Berlín: Reimer (61-71).
- 1988 *Bin šar dadmē: edition and analysis of the Akkadian Anzu poem*. Groninga: Styx.
- 2003 "Addendum 2: The Akkadian Anzu story (3.147)." En W. W. Hallo^{ed}. *The context of Scripture III: archival documents from the Biblical world*. Leiden/Boston: Brill (327-335).
- Volk, K.
- 2000 "Nin-giriš." En *RIA* IX/5-6: 367a.
- Waetzoldt, H.
- 2005 "Tempelterrassen und Ziqqurate nach der sumerischen Überlieferung." En Y. Sefati, P. Artzi, Ch. Cohen, B. L. Eichler, V. A. Hurowitz^{edd}. "An experienced scribe who neglects nothing": *Ancient Near Eastern studies in honor of Jacob Klein*. Bethesda, MD: CDL Press (322-342).
- Wagensonner, K.
- 2009 "What is the matter with the numun-plant? BM 120011 reconsidered." *WZKM* IC: 355-376.

Wang, X.

- 2011 *The metamorphosis of Enlil in early Mesopotamia*. AOAT 385. Münster: Ugarit-Verlag.

Wasserman, N.

- 1992 “A new reading in an Old Babylonian literary text.” *NABU* 1992/3: 61.
- 2003 *Style and form in Old Babylonian literary texts*. CM 27. Leiden: Styx.
- 2016 *Akkadian love literature of the third and second millenium BCE*. LAOS 4. Wiesbaden: Harrasowitz.

Weeks, N. K.

- 2015 “Myth and ritual: an empirical approach.” *JANER* XV/1: 92-111.

Weidner, E.

- 1924/25 “Altbabylonische Götterlisten I.” *AfK* II: 1-18.
- 1954 “Die astrologische Serie *Enûma Anu Enlil* (Fortsetzung).” *AfO* XIV/1: 71-89.

von Weiher, E.

- 1971 *Der babylonische Gott Nergal*. AOAT 11. Kevelaer/ Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag.

West, M. L.

- 1997 *The east face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth*. Oxford: Clarendon Press.
- 2007 *Indo-european poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press.

Westenholz, Aa.

- 1999 “The Old Akkadian period: history and culture.” En Aa. Westenholz, W. Sallaberger. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Friburgo/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht. (15-117).
- 2006 “Do not trust the assyriologists! (Some remarks on the transliteration and normalization of Old Babylonian Akkadian)” En G. Deutscher, N. J. C. Kouwenberg^{edd}. *The Akkadian language in its Semitic context: studies in the Akkadian of the third and second millennium BC*. PIHANS 106. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (252-260).

Westenholz, J. G.

- 1989 “Tamar, *qēdēšā*, *qadištu*, and sacred prostitution in Mesopotamia.” *HTR* LXXXII/3: 245-265.
- 1997a *Legends of the kings of Akkade: the texts*. MC 7. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- 1997b “Nanaya: lady of mystery.” En I. R. Finkel, M. J. Geller^{edd}. *Sumerian gods and their representations*. CM 7. Groninga: Styx (57-84).
- 2010a “Heaven and earth: asexual monad and bisexual dyad.” En J. Stackert, B. Nevling Porter, D. P. Wright^{edd}. *Gazing on the deep: Ancient Near Eastern and other studies in honor of Tzvi Abusch*. Bethesda, MA: CDL Press (293-326).
- 2010b “Ninkarrak – an Akkadian goddess in Sumerian guise.” En D. Shehata, F. Weierhäuser, K. V. Zand^{edd}. *Von Göttern und Menschen: Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*. CM 41. Leiden/Boston: Brill (377-405).
- 2013 “II. Plethora of female deities.” En J. M. Asher-Greve, J. Goodnick Westenholz. *Goddesses in context: on divine powers, roles, relationships and gender in Mesopotamian textual and visual sources*. OBO 259. Friburgo/Gotinga: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht (29-135).
- Westenholz, J. G.; Westenholz, Aa.
- 1977 “Help for rejected suitors: the Old Akkadian love incantation MAD V 8.” *Or. NS* XLVI/2: 198-219.
- Wiggermann, F. A. M.
- 1992 “Mythological foundations of nature.” En D. Meijer^{ed}. *Natural phenomena. their meaning, depiction and description in the ancient Near East*. Ámsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (279-306).
- 1994 “Mischwesen. A.” En *RIA* VIII/1-2: 222-246.
- 1996 “Scenes from the shadow side.” En M. E. Vogelzang, H. L. J. Vanstiphout^{edd}. *Mesopotamian poetic language: Sumerian and Akkadian*. CM 6. Groninga: Styx (207-230).
- 1998 “Nammu.” En *RIA* IX/1-2: 135b-140a.
- 1999 “Nergal. A.” En *RIA* IX/3-4: 215b-223a.
- 2000a “Lamaštu, daughter of Anu. A profile.” En M. Stol. *Birth in Babylonia and the Bible*. CM 14. Groninga: Styx (217-253).

- 2000b “Nin-ĝišzida.” En *RIA* IX/5-6: 368-373.
- 2004 “Pāšittu.” En *RIA* X/5-6: 363b-364a.
- 2010 “Siebengötter. A.” En *RIA* XII/5-6: 459b-466a.
- Wilcke, C.
- 1974 “Zur Königtum in der Ur III-Zeit.” En P. Garelli^{ed}. *Le palais et la royauté: archéologie et civilisation*. CRRAI 19. París: Paul Geuthner (177-232).
- 1976a “Inanna/Ištar (Mesopotamien). A.” En *RIA* V/1-2: 74b-87a.
- 1976b “Nin-me-šár-ra – Probleme der Interpretation.” *WZKM* LXVIII: 79-92.
- 1977 “Die Anfänge der akkadischen Epen.” *ZA* LVXII/2: 153-216.
- 1987a “Die Inschriftenfunde der 7. und 8. Kampagnen (1983 und 1984).” En B. Hrouda^{ed}. *Isin - Išān Baḥrīyāt III. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1983-1984*. ABAW 94. Múnich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (83-120).
- 1987b “Lugalbanda.” En *RIA* VII/1-2: 117-131.
- 1993 “Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien.” En K. Raaflaub^{ed}. *Anfänge politischen Denkens in der Antike: Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*. Múnich: R. Oldenburg (29-75).
- 1997a “Amar-girids Revolte gegen Narām-Su'en.” *ZA* LXXXVII/1: 11-32.
- 1997b “Kleine Notizen zu Atram-ḥasīs.” *NABU* 1997/4: 112-115.
- 1999 “Weltuntergang als Anfang: Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-ḥasīs-Epos.” En A. Jones^{ed}. *Weltende*. Wiesbaden: Harrassowitz (63-112).
- 2002 “Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion.” En T. Abusch^{ed}. *Riches hidden in secret places: Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (291-333).
- 2003 “Politik im Spiegel der Lliteratur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien.” En K. Raaflaub^{ed}. *Anfänge politischen Denkens in der Antike*. Múnich: R. Oldenburg (29-75).
- 2007 “Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge.” En E. Angehrn^{ed}. *Anfang und Ursprung: Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*. CR 10. Berlín: De Gruyter (3-59).

2012 *The Sumerian poem Enmerkar and En-suhkeš-ana: epic, play, or?* AOS 12.
New Haven, CT: American Oriental Society.

Wilkinson, R. H.

1986 *Mesopotamian coronation and accession rites in the Neo-Sumerian and
early Old-Babylonian periods, c. 2100-1800 BC.* Tesis doctoral:
Universidad de Minnesota.

Winckler, H

1892 “Inscription Samsu-iluna’s.” En E. Schrader^{ed}. *Sammlung von assyrischen und
babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung III/1: Historische Texte
altbabylonischer Herrscher*. Berlín: H. Reuter (130-133).

Witzel, E. J. M.

2012 *The origins of the world’s mythologies*. Oxford/Nueva York: Oxford
University Press.

Witzel, M.

1948 “Zur sumerischen Mythologie.” *Or.* ns XVII/4: 393-415.

Winckler, H.; Böhlen, E.

1892 *Altbabylonische Keilschrifttexte zum Gebrauche bei Vorlesungen*. Leipzig:
E. Pfeiffer.

Wohlstein, H.

1961 “Anu in den Urzeitsmythen.” *RSO* XXXVI: 159-183.

1963 “Die Gottheit An-Anum in der sumerisch-akkadischen Literatur.”
*Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin
(Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe)* XII: 845-850.

1971 “Die Gottheit An-Anu in sumerisch-akkadischen Urzeitsmythen.” En M.
Lurker^{ed}. *In memoriam Eckhard Unger: Beiträge zu Geschichte, Kultur und
Religion des alten Orients*. Baden-Baden: Koerner (55-73).

1976 *The sky-god An-Anu: head of the Mesopotamian pantheon in Sumerian-
Akkadian literature*. Jericho, NY: Paul A. Sroock.

Woods, Ch. E.

2004 “The sun-god tablet of Nabû-apla-iddina revisited.” *JCS* LVI: 23-103.

2012 “Sons of the sun: the mythological foundations of the first dynasty of Uruk.”
JANER XII/1: 78-96.

Worthington, M.

2012 *Principles of Akkadian textual criticism*. SANER 1. Berlín/Boston: De Gruyter.

Wyatt, N.

1999 “The religion of Ugarit: an overview.” En W. G. E. Watson, N. Wyatt^{edd}. *Handbook of Ugaritic studies*. HdO 39. Leiden/Boston/Colonia: Brill (529-585).

Zaia, Sh.

2017 “Commentary on Weidner's God List (CCP 6.7.B).” *Cuneiform Commentaries Project* [<https://ccp.yale.edu/P285539>].

Zgoll, A.

1997a *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*. AOAT 246. Münster: Ugarit-Verlag.

1997b “Inana als nugig.” ZA LXXXVII/2: 181-195.

2000 “Ebeḫ und andere Gebirge in der politischen Landschaft der Akkadezeit.” En L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales, G. B. Lanfranchi^{edd}. *Landscapes: territories, frontiers and horizons in the Ancient Near East. Part II: Geography and cultural landscapes*. CRRAI XLIV/2. Padua: Sargon (83-90).

2007 “Religion. A.” En RIA XI/3-4, 5-6: 323a-333a.

2012 “Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien.” En K. Schmid^{ed}. *Schöpfung*. Themen der Theologie 4. Tübinga: Mohr Siebeck (17-70).

2013 “Enheduana singt gegen die drohende Vernichtung: Ein sumerisches Lied für ein gefährliches Ritual, von der frühesten Autorin der Weltliteratur.” En S. Franke^{ed}. *Als die Götter Mensch waren: eine Anthologie altorientalischer Literatur*. Darmstadt: Philipp von Zabern (77-87, 119-120).

2015a “Innana holt das erste Himmelshaus auf die Erde.” En B. Janowski, D. Schwemer^{edd}. *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. TUAT NF 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (45-55).

2015b “Nin-me-šara – Mythen als argumentative Waffen in einem rituellen Lied der Hohepriesterin En-ḫedu-Ana.” En B. Janowski, D. Schwemer^{edd}. *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. TUAT NF 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (55-67).

- 2015c “Der akkadische Bazi-Mythos und seine Performanz im Ritual.” En B. Janowski, D. Schwemer^{edd}. *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. TUAT NF 8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (68-73).
- 2015d “Die Geburt des Autors: Das Lied der Hohepriesterin Encheduana aus dem 23. Jahrhundert vor Christus.” En K. Volk^{ed}. *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden: Harrassowitz (339-350).
- 2019 “Mythos als rituell aufgeführtes Drama: Inthronisation, Templeschöpfung und Stadtgründung im altbabylonischen Lied auf Bazi.” (En colaboración con B. Cuperly.) En G. Chambon, M. Guichard, A.-I. Langlois^{edd}. *De l'argile au numérique: mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin*. PIPOAC 3. Lovaina: Peeters (1209-1242).
- Zgoll, Ch.
- 2019 *Tractatus mythologicus: Theorie und Methodik zur Erforschung von Mythen als Grundlegung einer allgemeinen, transmedialen und komparatistischen Stoffwissenschaft*. Mythological Studies 1. Berlín/Boston: De Gruyter.
- Zimmern, H.
- 1901 *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*. Leipzig: J. C. Heinrichs.
- Zólyomi, G.
- 2010 “The case of the Sumerian cases.” En L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko^{edd}. *Language in the ancient Near East*. CRRAI 53/1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns (577-590).

El dios An/Anu(m) en la literatura babilonia: estudio de religión y mitología

Óscar Vega Prieto

El presente trabajo aborda la mitología y las concepciones teológicas asociadas a la figura del dios mesopotámico del cielo, Anu(m) (An en sumerio), tomando como punto de partida la literatura redactada en acadio en el período paleobabilonio (2000-1600 a. C.). Con ello se pretende llenar un vacío hasta hoy existente en la investigación sobre la antigua religión mesopotámica.

El dios mesopotámico An/Anum (Anu) forma parte del selecto grupo de divinidades soberanas de la antigua Mesopotamia. Pese a su posición suprema y su aparición frecuente, aunque sucinta, en fuentes cuneiformes de toda clase, no ha sido objeto de estudios sistemáticos a lo largo del último siglo. Todos los trabajos sobre la historia de la religión mesopotámica le reconocen las características de dios celeste, patriarca y monarca divino, sin entrar por lo demás en detalles o cuestionar la pertinencia de esta caracterización. El objetivo de la presente tesis es discernir y examinar los rasgos que se le atribuyen realmente en las fuentes cuneiformes, tanto en lo que concierne la caracterización de la divinidad en cuanto tal como su relación con el resto de figuras del panteón. Con objeto de poder realizar un estudio intensivo, se han tomado como base las apariciones del dios en los textos literarios acadios del período paleobabilonio, que constituyen un material privilegiado tanto por representar la primera fase de puesta por escrito de una literatura en lengua acadia como por ser coetáneos de la redacción final de los principales textos literarios en sumerio. Además de un análisis del corpus de la literatura acadia paleobabilonia, el presente trabajo lleva a cabo una comparación de éste tanto con los textos sumerios anteriores y contemporáneos como con las composiciones acadias de épocas posteriores, permitiendo así situar la caracterización de Anu en el plano diacrónico.

Tras una edición de todos los pasajes donde Anu aparece mencionado, el trabajo aborda las tres características principales de la deidad: su naturaleza celeste, su carácter patriarcal, y su posición como divinidad suprema, con vistas a determinar el contenido real de cada uno de estos rasgos. En el capítulo dedicado a su dimensión urania se tratan su morada celeste, su diferenciación con respecto al cielo físico, su papel en la cosmogonía, y su relación con la lluvia y el numen encargado de ésta, Iškur/Adad. En este último caso, las funciones de ambas divinidades se superponen en gran medida, siendo sólo diferenciables en aspectos de detalle. La sección consagrada a la familia del dios ofrece una visión más exacta que las hasta ahora existentes sobre su genealogía y prole, situando a la diosa acuática Namma como su esposa y analizando las divergencias entre las distintas representaciones de divinidades como Enlil o Eštar en su relación con Anu.

El tercero de los capítulos pasa revista a los rasgos soberanos de Anu, tanto en solitario como en su relación no familiar con otras divinidades. Especial atención se presta a la «coexistencia» en la función soberana con el otro gran dios mesopotámico Enlil. De un análisis de las fuentes paleobabilonias, tanto sumerias como acadias, se puede colegir que la mitología organiza las funciones de las dos deidades a partir de criterios geográficos,

temporales y de modos de acción, que denotan unas concepciones teológicas subyacentes refinadas. Asimismo, el estudio de la relación de Anu con las otras deidades vinculadas a la soberanía divina los sitúa siempre en una posición subordinada con respecto a éste, que en el caso de Eštar se combinan con elementos del culto y la cosmología. Finalmente, la proyección de la soberanía del dios celeste sobre la sociedad humana lo hace aparecer como uno de los dioses protectores de la realeza por excelencia.

La investigación llevada a cabo en la presente tesis ha permitido precisar los rasgos que caracterizan a Anu, y que denotan un marco teológico bastante complejo. Su condición de patriarca divino está indisolublemente ligada a la de soberano de los dioses, y su naturaleza celeste lo vincula a las narraciones cosmogónicas y explica parcialmente su solapamiento funcional con Enlil. Sus apariciones en la mitología, la himnica y el acervo mágico son poco frecuentes, pero permiten apreciar una figura divina relevante, cuya caracterización sufrió pocos cambios a lo largo de los milenios tercer y segundo. Esta apreciación contribuye a su vez a mejorar nuestro conocimiento del funcionamiento del panteón mesopotámico y del universo mental de esta civilización.

The god An/Anu(m) in Babylonian literature: a study on religion and mythology

Óscar Vega Prieto

The present work deals with the mythology and theological ideas linked to the figure of the Mesopotamian sky-god, Anu(m) (An in Sumerian), starting from the literary works composed in Akkadian during the Old Babylonian period (2000-1600 BC). The purpose of this is to fill a vacuum that has remained up to this day in the research about the ancient Mesopotamian religion.

The Mesopotamian god An/Anum (Anu) belongs to the select group of sovereign deities of ancient Mesopotamia. Although he holds a supreme position and appears frequently, although briefly, in every kind of cuneiform sources, no systematic study has been devoted to him during the last century. All the studies on Mesopotamian religion so far acknowledge him the characteristics of being a sky-god, patriarch, and divine king, yet without either dealing with the details or questioning these labels. The aim of the present dissertation is to distinguish and examine the characteristics that are actually credited to him in the cuneiform sources, in what relates both to his portrayal and to his relationship with the other members of the pantheon. In order to be able to carry out an intensive research, the god's occurrences in the Akkadian literary texts from the Old Babylonian period have been taken as a starting point. They are, in fact, a privileged source material, in that they represent the first stage of writing of an Akkadian literary corpus, and that they are also contemporary with the main Sumerian works in their final redaction. In addition to analysing the Old Babylonian literary corpus, the present work compares it with both older and contemporary Sumerian texts and with later Akkadian compositions, and so putting Anu's characterisation on the diachronic level.

After an edition of all the passages where the name of Anu occurs, this work addresses the deity's three main characteristics: his heavenly nature, his patriarchal dimension, and his place as supreme divinity, in order to evaluate the real content of each of them. In the chapter devoted to his celestial dimension several aspects are analysed: his heavenly dwelling, this differentiation from the physical sky, his cosmogonic role and his relationship with the rain and its patron deity, Iškur/Adad. Regarding the latter, the functions of both gods overlap to a great extent can only be distinguished in matters of detail. The section devoted to the god's family offers a more portrayal of his genealogy and offspring that is more precise than the existing ones, presenting the water goddess Namma as his wife and analysing the differences in the representation of deities like Enlil and Eštar on the matter of their relationship with Anu.

The third chapter deals with Anu's sovereign traits, both in isolation and in non-familiar relationship with other deities. His «coexistence» as supreme god with the other great divinity of Mesopotamia, Enlil, receives special attention. From an analysis of the Old Babylonian sources, both Sumerian and Akkadian, it is possible to infer that mythology tends to organise the role of the two deities on ground geographical, temporal, and of modes of action, denoting a refined underlying theology. At the same time, a study of the relationship between Anu and other gods who are linked to divine sovereignty, puts the latter always in a subordinate position. In the case of Eštar, this relationship intermingles

with cultic and cosmologic elements. Finally, the projection of Anu's sovereignty over human society makes him appear as one of the patron gods of kingship *par excellence*.

The research conducted in the present dissertation has allowed a better grasp of Anu's characteristics, which in turn denote a rather complex theological frame. His position as the divine patriarch is indissolubly associated to that of divine sovereign, and his celestial nature links him to the cosmogonic tales and contributes to explain the overlapping of his role with Enlil's. His occurrences in mythology, hymns, and magic lore are unusual, but enough to discern a relevant divine figure, whose portrayal changed little during the third and second millennia. In turn, this evaluation contributes to deepen our knowledge of how the Mesopotamian pantheon and the mental universe of this civilization worked.